



## Les diagrammes de Shao Yong (1012-1077)

Alain Arrault

### ► To cite this version:

Alain Arrault. Les diagrammes de Shao Yong (1012-1077) : Qui les a vus ?. Études Chinoises, 2000, XIX (1-2), pp.67-114. halshs-00820612

**HAL Id: halshs-00820612**

**<https://shs.hal.science/halshs-00820612>**

Submitted on 6 May 2013

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Les diagrammes de Shao Yong (1012-1077)

## Qui les a vus ?

Alain Arrault <sup>1</sup>

### Avant-propos

En 1992, Michael Lackner, dans son article « Argumentation par diagrammes », notait que la floraison des diagrammes, qui mènera aux représentations de textes sous forme graphique de Wang Bo (1197-1274), était due à deux facteurs, presque concomitants. Le premier consiste en une transformation radicale de l'apparence physique du texte au début des Song : le format livret remplace le rouleau, la mise en texte fait apparaître une distinction entre texte et commentaires, des retours à la colonne, l'introduction des titres de chapitres, le foliotage, etc. <sup>2</sup> On pense naturellement à ce sujet à l'émergence, lente mais apparemment continue, de la xylographie, qui allait favoriser à long terme une « domination de l'œil sur l'oreille dans la pratique personnelle de la lecture » <sup>3</sup>. Le second

- 1 Alain Arrault (Alain.Arrault@ulg.ac.be) est Chargé de cours au Centre d'études chinoises de l'université de Liège et membre de l'École française d'Extrême-Orient (Pékin).
- 2 Cf. Michael Lackner, « Argumentation par diagrammes », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 14, 1992, p. 132-133.
- 3 Jean-Pierre Drège, « La lecture et l'écriture en Chine et la xylographie », *Études chinoises*, 10.1-2, 1991, p. 103.

facteur est la valorisation, pour l'essentiel dans les milieux de tradition taoïste selon Michael Lackner, de certaines configurations « formées de nombres, de caractères, de symboles ou de figures que l'on désigne par le terme très général de *tu* ».

*Tu*, on le sait, désigne aussi bien des illustrations, des peintures, des généalogies, des cartes géographiques, des diagrammes, etc.<sup>4</sup> C'est évidemment ce dernier sens que retient Michael Lackner. Les diagrammes font partie des « images écrites », comme le dit Jean-Pierre Drège, au même titre que les talismans, calligrammes et mandalas<sup>5</sup>. Cependant, l'identité graphique ne doit pas occulter les divergences de fonction : si les derniers ont en commun d'être le support de méditations ou d'avoir un pouvoir magique d'exorcisme et de protection, les premiers résument un texte qui exprime le plus souvent des conceptions cosmologiques. En d'autres termes, ils participent à un effort d'abstraction pour rendre compte d'idées.

Mais l'intérêt pour ces configurations particulières ne date pas du IX<sup>e</sup> siècle. On sait que Wang Jian dans sa bibliographie de 473 réservait une place de choix aux *tupu*<sup>6</sup>. Bien que cette catégorie ait été rapidement abandonnée et ne sera reprise que par Zheng Qiao (1104-1162)<sup>7</sup>, il suffit de faire un relevé des titres d'ouvrages comportant le mot *tu* dans le « Traité bibliographique » des *Annales des Sui* (581-618) pour constater qu'ils y sont relativement nombreux et qu'ils abondent dans des domaines relevant des « hommes à techniques » (*fangshi*)<sup>8</sup>. Alors que la catégorie du *Yijing* ne compte que deux titres, celles des Apocryphes (Chenwei), de l'Astronomie (Tianwen), du Comput calendaire (Lishu) et de la Divination (Wuxing) en dénombrent pas moins d'une centaine, soit un peu plus de

4 Cf. Florian C. Reiter, « Some Remarks on the Chinese Word T'u "Chart, Plan, Design" », *Oriens*, 32, 1990, p. 308-327.

5 Jean-Pierre Drège, « Comment est illustré un livre en Chine médiévale », conférence à l'université de Liège, 27 mars 1998.

6 Cf. *Suishu*, 32, « Jingji zhi », Pékin, Zhonghua shuju, p. 906-907. Dorénavant la pagination des annales historiques renvoie à cette édition.

7 Cf. Zheng Qiao, *Tongzhi*, 72, « Tupu lue », Pékin, Zhonghua shuju, 1987, p. 837-840.

8 Cf. *Suishu*, p. 909-1089.

50 % du total des titres avec *tu*. Au vu de ces titres, il paraît évident que si tous ne correspondent pas à notre définition des diagrammes, une part importante d'entre eux doit entrer dans cette catégorie. Les manuscrits de Dunhuang en contiennent aussi un nombre non négligeable, notamment dans les calendriers<sup>9</sup>. Autrement dit, non seulement le recours à l'image d'une manière générale est une pratique courante dans les manuscrits du Moyen Âge chinois<sup>10</sup>, mais de plus les diagrammes y sont déjà présents. Inversement, dans les imprimés des Song, par un curieux effet du hasard, la quantité de titres comportant *tu* est relativement réduite et ceux susceptibles d'inclure des diagrammes proportionnellement inférieurs à ceux du *Suishu*<sup>11</sup>.

9 Voir par exemple mss. de Dunhuang P2623 R<sup>o</sup>, P3403, S95 R<sup>o</sup>, S612 R<sup>o</sup>, S2404.

10 Et bien avant si l'on se souvient des manuscrits de Chu. Voir entre autres N. Barnard, *The Ch'u Silk Manuscript*, Canberra, Australian National University, 1972.

11 Poon Ming-sun, *Books and Printing in Sung China, 960-1279*, thèse, Chicago, 1979, p. 220-466, a dressé la liste des imprimés des Song d'après les bibliographies des Song et les catalogues des principales bibliothèques. Dans les catégories *Yijing*, *Ru*, *Tianwen lifa* et *Shushu* (les ouvrages sont classés par Poon Ming-sun selon les catégories du *Siku quanshu*, désormais *SKQS*), six titres seulement correspondent à nos critères, soit moins de 8 % du total des illustrés. Il est vrai cependant que l'absence du mot *tu* n'implique pas nécessairement la carence d'images. Par ailleurs, il est à noter que curieusement le nombre total d'imprimés dans les catégories astro-calendaires et divinatoires (*Tianwen lifa*, *Shushu*) est extrêmement peu élevé, alors que celui concernant la médecine demeure important. Cette anomalie n'existe pas dans le « Traité bibliographique » du *Songshi*, qui proportionnellement, tant du point de vue du nombre total de titres que du nombre de titres avec *tu*, affiche des chiffres quasi identiques au *Suishu*. Cela signifie-t-il que beaucoup de ces ouvrages « techniques » continuaient à être produits de manière manuscrite ou que la censure était particulièrement vigilante et efficace à leur égard ? Jean-Pierre Drège, « Les effets de l'imprimerie en Chine sous la dynastie des Song », *Journal Asiatique*, CCLXXXII, 2, 1994, p. 434, note que les bibliothèques privées, à cause de la censure, possédaient relativement peu de livres d'astronomie, de calendrologie, de divination ou d'art militaire. D'après Lucille Chia, *Printing for Profit. The Commercial Printers of Jianyang, Fujian (Song-Ming)*, thèse, Columbia University, 1996, sur les quarante-cinq livres imprimés

Il est vrai cependant que ce sont les lettrés qui vont s'emparer de ce moyen d'expression pour l'adapter à leur besoin. Les historiens de la pensée distinguent à l'intérieur des exégèses du *Yijing* deux courants à l'époque des Song du Nord : les tenants des *xiangshu* (figures et nombres) et ceux du *yili* (signification et principe). Les premiers ont pour représentants Shao Yong (1012-1077), Liu Mu (1011-1064) et Zhou Dunyi (1017-1073), les seconds Hu Yuan (993-1059) et Cheng Yi (1033-1107). Bien que cette distinction, qui suppose *a priori* des lignées hermétiques, soulève dans les faits de multiples interrogations, on doit cependant reconnaître que Hu Yuan et Cheng Yi ont une approche plus « intellectualiste » que les trois autres, qui s'appuient essentiellement sur des diagrammes cosmologiques et des correspondances numérogiques. Ce sont évidemment ces derniers qui vont retenir notre attention et plus particulièrement Shao Yong. Son intérêt pour les spéculations numériques est indéniable <sup>12</sup> et son nom est lié à une quantité de diagrammes qui ira croissant au fil des siècles. Mais les figures qui lui sont attribuées varient, quant au nombre et à la forme, suivant les sources <sup>13</sup>, une constatation d'autant plus gênante si nous voulons examiner l'usage et la fonction de diagrammes qui sont censés avoir joué un rôle déterminant dans la pensée d'un homme. Il devient donc plus qu'obligatoire de rechercher méthodiquement les diagrammes dont il a pu avoir connaissance. Avant d'aborder cette problématique, nous déterminerons

à Jianyang dans le Fujian sous les Song — un grand centre à cette époque — et conservés à la Beijing tushuguan et à la fondation Seikadô de Tokyo, seuls cinq comportent *tu* dans leur titre. Pour la même région, voir aussi Xiao Dongfa, « Jianyang Yu shi keshu kaolüe », *Wenxian*, 21, 22, et 23, 1984, 1985, et Fang Yanshou, « Jianyang Liu shi keshu kao », *Wenxian*, 36, 1988. Sören Edgren a effectué le même travail sur Hangzhou et la province du Zhejiang, mais de manière plus exhaustive. Sur les trois cent dix-sept livres qu'il a recensés, trois seulement contiennent le mot *tu*. Voir Sören Edgren, « Southern Song Printing at Hangzhou », *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 61, 1989, Bibliography, A, B, p. 82-112, p. 113-127.

12 Cf. Alain Arrault, *Shao Yong (1012-1077), cosmologue et poète*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises (à paraître), p. 242-282.

13 Une remarque qui est également vraie pour le *Taiji tu* de Zhou Dunyi.

tout d'abord les œuvres dont raisonnablement nous pouvons lui reconnaître la paternité, une question non encore complètement résolue.

## Les œuvres de Shao Yong

Selon des sources contemporaines ou légèrement postérieures à Shao Yong, les deux œuvres majeures du « reclus de Luoyang » comprennent un traité de cosmologie, le *Huangji jingshi* (La traversée des âges de l'Auguste Faîte, dorénavant *HJJS*), et un recueil de poèmes, le *Jirang ji* (Recueil de poèmes [composés] en frappant le sol, dorénavant *JRJ*). D'autres écrits, comme le *Yuqiao duiwen [wendui]* (Dialogue du bûcheron et du pêcheur) et le *Wuming gong zhuan* (Biographie du sieur Sans nom), lui ont été attribués. Dans un premier temps, on a fait de Zhang Zai (1020-1077) l'auteur du *Dialogue*, puis, avec Zhu Xi (1130-1200), Shao en est devenu le maître d'œuvre. Le thème du bûcheron et du pêcheur n'ayant retenu que très peu l'attention du poète, le style et les notions abordées dans ce court traité n'étant que rarement congruents avec le reste de l'œuvre, l'écarter, ainsi que le fait Don Wyatt<sup>14</sup>, me semble légitime. La *Biographie*, en revanche, est citée par le fils de Shao Yong, Shao Bowen, dans son *Shaoshi wenjian lu* (Recueils de témoignages de M. Shao, dorénavant *WJL*) et par Cheng Yi<sup>15</sup>. Parsemée de nombreuses citations de poèmes de Shao, l'intérêt de cette biographie réside essentiellement dans la tradition des (auto)biographies anonymes à laquelle elle appartient et si ce court paragraphe n'est pas de la main de Shao, il a en tout cas l'avantage de donner un aperçu extrêmement séduisant de son itinéraire spirituel, et somme toute fort bien informé<sup>16</sup>.

Nous disposons en ce qui concerne le *Jirang ji* de descriptions relativement précises, d'éditions rares conservées en Chine, à Taiwan et au Japon. La découverte dans les années soixante-dix d'exemplaires du *Jirang*

14 Cf. Don Wyatt, *The Recluse of Loyang*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1996, p. 98.

15 Cf. *WJL*, 19, Pékin, Zhonghua shuju, 1983, p. 216 ; *Er Cheng ji*, 2, Pékin, Zhonghua shuju, 1984, p. 45.

16 Cf. Alain Arrault, *op. cit.*, p. 165-179.

ji dans une tombe datée de l'époque des Song du Sud <sup>17</sup> a permis aux spécialistes d'apporter aux éditions de référence, celles du *Daozang* (désormais *DZ*) et du *Sibu congkan*, rien moins que des variantes et des compléments. Quant au *Huangji jingshi*, faute de disposer d'éditions rares avant l'époque Ming, le débat s'est longtemps situé entre deux éditions principales : celles du *Daozang* <sup>18</sup> et du *Xingli daquan shu*, imprimées toutes les deux au début des Ming. Cette hésitation, grâce à un examen minutieux de l'épithaphe de Shao Yong par Cheng Hao, des notices bibliographiques du *Zhizhai shulu jieti* et du *Junzhai dushu zhi*, peut être aisément levée en faveur de l'édition du *Daozang*, au moins du point de vue formel. La préface de Zhang Xingcheng (docteur en 1132) à son *Huangji jingshi Guanwu waipian yanyi* apporte de nouveaux arguments. Zhang signale en effet des erreurs et des manques dans l'édition qu'il a eue devant les yeux. Les mêmes défauts sont toujours présents dans le *Daozang*, ce qui permet de supputer que les compilateurs du *Canon taoïste* se sont fondés sur un exemplaire de l'époque Song ou, mieux encore, ont imprimé des planches de cette époque, tant les absences de plusieurs caractères, laissant ainsi un blanc conséquent à l'intérieur de colonnes d'écriture, sont étonnamment identiques à celles signalées par Zhang Xingcheng <sup>19</sup>. On ne peut donc que se rallier à l'opinion du fils de Huang Ji (ca.1465-1487) exposée dans l'œuvre de son père intitulée *Huangji jingshi shuzhuan* :

L'œuvre complète du *Huangji jingshi*, mon vénérable père l'a trouvée dans le *Daozang* et l'a recopiée. Actuellement, ce que comprend le *Xingli daquan shu* n'est qu'un abrégé dû à Cai Yuanding (1135-1198), ce n'est pas l'œuvre complète. <sup>20</sup>

17 Cf. Wu Shenglin, « Jiangxi Xingzi xian Song mu chutu Songban guji », *Kaogu*, 2, 1989, p. 449-455 ; Hu Yingjian, « Song mu chutu de liangbu Shao Yaofu shiji », *Wenxian*, 4, 1988, p. 28-39 ; Alain Arrault, *op. cit.*, p. 23-25.

18 *DZ* 705-718, n° 1040, *Xingli daquan shu*, *SKQS zhenben*, vol. 119-120.

19 Ces manques sont signalés dans les « Chapitres extérieurs de l'observation des choses » (sur ces chapitres, voir plus bas), mais il n'est pas interdit de penser que cette partie formait déjà un tout avec le *HJJS*.

20 *Huangji jingshi shuzhuan*, *mulu* 5b, préface de 1525, imprimé en 1810, Linghai lou congshu chunyuan tang cangban, conservé à la SOAS, Londres, n° EF C 42 h 43.

Les premiers *juan*, de 1 à 10, comprennent un calendrier perpétuel structuré selon des principes cosmologiques et incluant l'histoire de la Chine de Yao aux Cinq Dynasties et une série de tables présentant tous les sons possibles du monde <sup>21</sup>. Les derniers *juan*, de 11 à 12, comprennent dans une première partie un traité cosmologique appelé par convention le « Guanwu neipian » (« Chapitres intérieurs sur l'observation des choses »), et dans une seconde partie le « Guanwu waipian » (« Chapitres extérieurs sur l'observation des choses », désormais GWWP) <sup>22</sup>.

Bien que cette édition ne comporte aucun diagramme, le nom de Shao Yong est sempiternellement associé à un nombre conséquent de *tu*, qui d'ailleurs ne recouvre pas toujours le même type de figurations. Le *Song Yuan xue'an*, compilé par Huang Zongxi (1610-1695), son fils Huang Baijia et Quan Zuwang (1705-1755), recense ainsi onze *tu*, que l'on peut distinguer en diagrammes et en tableaux <sup>23</sup>. Si nous ne retenons que les diagrammes, on en compte pas moins de huit. Pour le besoin de l'exposé, nous ne retiendrons que les cinq premiers. Le *Bagua cixu zhi tu* (Diagramme de l'ordre des huit trigrammes) (fig. 1) comprend quatre niveaux et se « lit » du bas vers le haut. Les phases *yin* et *yang* étant représentées en noir et blanc et en ne tenant pas compte du premier niveau (le Taiji), la première colonne en haut à partir de la droite désigne le trigramme Qian (trois *yang*, trois blancs), la deuxième le trigramme Dui (deux *yang*, un *yin*, deux blancs, un noir), etc. Le deuxième diagramme, le *Bagua fangwei zhi tu* (Diagramme du positionnement des huit trigrammes) (fig. 2), n'est rien d'autre que le classique *Xiantian tu* (Diagramme de la phase précosmique) avec les trigrammes Qian et Kun respectivement en haut et en bas. Le troisième et le quatrième, appelés *Liushisi gua cixu zhi tu* (Diagramme de l'ordre des soixante-quatre hexagrammes) et *Liushisi gua yuantu* (Diagramme circulaire

21 Au chapitre 4 de l'édition du *DZ*, la chronologie se poursuit cependant jusqu'au début des Ming. Pour plus de précisions sur cette chronologie et les tables des sons, voir Alain Arrault, *op. cit.*, p. 206-211 et 298-313.

22 À noter que, dans le *DZ* et conformément à l'építaphe de Shao, l'ensemble du *HJJS* est subdivisé en soixante-deux sous-chapitres appelés « Guanwu pian ».

23 Cf. *Song Yuan xue'an* 10.1a-49a, *Sibu beiyao*, Pékin, Zhonghua shuju, 1936.



des soixante-quatre hexagrammes) (fig. 3 et 4), sont respectivement construits sur les mêmes principes que le premier et le deuxième, mais avec tous les hexagrammes. Le dernier, *Liushisi gua fangtu* (Diagramme carré des soixante-quatre hexagrammes) (fig. 5), comprend également les soixante-quatre hexagrammes répartis sur huit colonnes et huit lignes. L'élaboration de ce diagramme est enfantin ; il suffit d'imaginer un tableau avec en abscisse (en bas, de droite à gauche) et en ordonnée (à droite, de bas en haut) les huit trigrammes de Qian à Kun : au croisement d'une ligne et d'une colonne deux trigrammes se superposent et forment ainsi un hexagramme.

## À la recherche des diagrammes

### *Sources primaires*

Le *Huangji jingshi* a une mise en pages indéniablement schématisée. La chronologie des premiers chapitres, insérée dans un cycle de l'univers comptant 129 600 années, est une chronologie simplifiée où seuls les grands événements sont signalés : elle est donc destinée à être parcourue plutôt que lue avec attention. Les tables des sons qui lui font suite sont agencées sur deux niveaux avec, dans la partie supérieure, la combinaison des finales avec toutes les initiales et inversement pour la partie inférieure. La combinaison de tous ces éléments afin d'obtenir toutes les syllabes possibles aurait mal supporté une présentation discursive. Il n'y a donc que les chapitres finaux, intérieurs et extérieurs, de l'observation des choses qui répondent à la définition du genre « texte ».

Si les chapitres intérieurs sont sans aucun doute de la main de Shao Yong, les chapitres extérieurs posent le problème de l'authenticité. Nous savons en effet que le compilateur est une tierce personne dont l'identité varie suivant les sources : il s'agirait de Shao Bowen pour certains, de Zhang Min, un proche disciple de Shao, pour d'autres. En tout cas, ces chapitres sont sans ambiguïté des recueils de propos (*yulu*) et même si, comme tous les écrits similaires, ils posent la question de la fidélité du compilateur, ils ont l'insigne avantage d'appartenir à la tradition de l'enseignement oral,

qui constitue parfois un heureux complément à ce que le maître a bien voulu rédiger. C'est précisément dans ces chapitres que Shao Yong fait allusion à des *tu*.

Les premiers paragraphes du « Guanwu waipian » concernent essentiellement les chiffres des trigrammes et des hexagrammes. Par la suite, la fameuse méthode de Shao, la méthode de la multiplication par deux (*jia yi bei fa*), est exposée, sous des formes variables, à plusieurs reprises :

Le Faîte suprême se divisant, les deux modèles (*liangyi*) sont établis. Le *yang* interagit en bas avec le *yin*, le *yin* interagit en haut avec le *yang* et les quatre figures (*sixiang*) naissent. Le *yang* interagit avec le *yin*, le *yin* interagit avec le *yang* et ils donnent naissance aux quatre images du ciel. Le ferme interagit avec le souple, le souple interagit avec le ferme et ils engendrent les quatre figures de la terre. Ainsi sont formés les huit trigrammes. Les huit trigrammes se mélangent mutuellement, puis toutes les choses naissent. C'est pourquoi un se divise en deux, deux en quatre, quatre en huit, huit en seize, seize en trente-deux, trente-deux en soixante-quatre.<sup>24</sup>

Méthode qui est aussi formulée de la manière suivante :

Au premier changement, nous avons deux ; au deuxième, quatre ; au troisième, les huit trigrammes sont formés ; au quatrième, seize ; au cinquième, trente-deux ; au sixième, les soixante-quatre hexagrammes sont accomplis.<sup>25</sup>

Dans une version abrégée, cela donne :

*Yin* et *yang* se divisent et engendrent les deux modèles, les deux modèles interagissent et engendrent les quatre figures. Les quatre figures interagissent et engendrent toutes les choses.<sup>26</sup>

En s'en tenant aux huit trigrammes, le *Diagramme de l'ordre des huit trigrammes* (fig. 1) traduit parfaitement la méthode du redoublement grâce à la scissiparité graphique. On pourrait cependant imaginer d'autres

24 GWWP 12s.21a-b.

25 GWWP 12x.3a.

26 GWWP 12s.14b-15a.

possibilités, à commencer par celle que propose Cai Yuanding dans son *Fuxi shihua bagua tu* (Diagramme des huit trigrammes dessinés par Fuxi) (fig. 6). L'avantage de ce dernier est d'éviter la double connotation graphique des trigrammes du premier — du noir et du blanc qui doivent être transcrits en traits continus et discontinus pour *in fine* obtenir les figures trigrammatiques — pour n'en retenir que la figuration classique. L'économie ainsi réalisée est pourtant plus proche de l'écrit que de la schématisation, qui suppose une abstraction plus poussée. Cai Yuanding n'a pas repris le même procédé pour les hexagrammes, probablement parce que l'étagement en forme de « V » sur huit niveaux de traits *yin* et *yang* posait des problèmes d'ordre technique que le *Liushisi gua cixu zhi tu* résout aisément en adoptant une forme carrée qui peut s'étaler sans inconvénient sur plusieurs pages. Les deux types de schéma ont un point commun : ils se « lisent » du bas vers le haut, du Taiji aux figures trigrammatiques. Alors que spontanément nous aurions tendance à placer le Taiji en haut puisque, pour nous, le « suprême » d'où tout provient est transcendant, donc en haut, pour les Chinois le « suprême » est en bas, car immanent à toutes choses <sup>27</sup>.

Dans tous les cas, l'adéquation entre les mots et les diagrammes ne signifie en aucun cas que Shao Yong avait devant les yeux ce genre d'image, car aucune formulation ne s'exprime en termes de positionnement spatial, un positionnement que l'on va toutefois retrouver pour d'autres thèmes :

Placer le trigramme Qian au nord-ouest, reculer le trigramme Kun au sud-ouest. Le fils aîné s'occupe des affaires et la fille aînée remplace la mère. Les trigrammes Kan et Li obtiennent leur place, les trigrammes Dui et Zhen sont appariés et tout cela afin d'être en correspondance avec l'espace de la terre. La méthode [de gouvernement] du roi est tout entière comprise en cela. <sup>28</sup>

Bien que la place des autres trigrammes ne soit pas indiquée, la position spatiale de Qian et Kun correspond à la configuration du *Houtian tu*

27 « Toute chose a l'ordre Taiji-deux modèles-quatre figures-huit trigrammes. Chacune a aussi les images d'hier et d'aujourd'hui » (GWWP 12s.34b).

28 GWWP 12s.32a-b.

(Diagramme de la phase postcosmique), mais Shao Yong n'a pas eu à aller chercher bien loin ce diagramme : décrit avec précision dans l'appendice « Shuogua » du *Yijing* <sup>29</sup>, déjà présent sur les tables de divination (*shi*) des Han <sup>30</sup>, il est omniprésent au dos des miroirs de bronze des Tang <sup>31</sup>. Mais, d'une manière générale, c'est de l'« étude du précosmique » (*xiantian xue*) que les commentateurs ont vu en Shao Yong le héraut.

Un héraut qui s'est fait attendre : l'expression *xiantian* n'apparaît que dans les ultimes chapitres du *Jirang ji*, autrement dit dans les dernières années de Shao. Par ailleurs, ses relations les plus proches ne l'évoquent qu'incidemment <sup>32</sup>. Datable entre 1075 et 1076, le premier poème qui en parle explicitement confronte *xiantian* et *houtian* :

Si grands que soient Qian et Kun, j'ai pu en propager la doctrine,  
Mais au delà de Qian et Kun, que dire ?  
Quand le Dao suprême se divise, il n'est plus le Dao permanent,  
Lorsque [la phase] précosmique est, [celle du] postcosmique n'est  
pas encore.  
Les Trois Augustes ont élaboré les normes d'une manière si subtile qu'il  
est difficile d'en percevoir les manifestations,  
Ils ont acquis des mérites pendant si longtemps que nous en ignorons le  
nombre d'années.  
Si nous avons à évaluer les actions méritoires des personnages de toutes  
les époques,  
Nous comprendrions que personne ne les devance. <sup>33</sup>

29 Cf. *Yijing*, 4, « Shuogua ».

30 Voir Marc Kalinowski, « Les instruments astro-calendériques des Han et la méthode Liu Ren », *BEFEO*, 1983, p. 364 et 379.

31 Voir par exemple *Luoyang bowuguan. Luoyang chutu tongjing*, Pékin, Wenwu chubanshe, 1988. Mes remerciements à Alain Thote pour m'avoir signalé cette référence (et d'autres...).

32 Voir à ce sujet Don Wyatt, *op. cit.*, p. 200-205. Don Wyatt suppose que Shao a voulu garder le secret du « plus sublime de ses concepts ». Pourquoi, et surtout pourquoi l'avoir finalement dévoilé ?

33 *JRJ* 15.2a, « Sanhuang yin ».

L'accent est mis sur une conception temporelle des deux notions : le *xiantian* se situe avant la constitution du cosmos, au moment de la Vacuité suprême (Taixu) dit un autre poème <sup>34</sup>, alors que le *houtian* symbolise le monde civilisé, le monde des normes (*fa*) que les grands civilisateurs ont transmises aux hommes <sup>35</sup>. Mais la scansion n'est pas uniquement temporelle, car elle intéresse au premier chef l'homme lui-même :

Le cœur de l'homme précède le ciel (*xiantian*), mais le ciel ne se  
détourne pas de lui,  
Le corps de l'homme suit le ciel (*houtian*), mais se soumet au temps  
du ciel .  
Le corps et le cœur sont séparés, mais pas éloignés,  
Cela n'est [vrai] que dans la sincérité, [mais] les hommes [ne savent pas]  
la faire valoir. <sup>36</sup>

Le corps naît après l'univers,  
Le cœur est avant l'univers <sup>37</sup>,  
L'univers sort de moi,  
Du reste, que dire ? <sup>38</sup>

L'intériorisation de notions cosmologiques est une caractéristique de la pensée de Shao Yong, si ce n'est de la culture chinoise en général. L'analogie entre *xiantian* et le cœur-pensée est réaffirmée dans le « Guanwu waipian » :

34 *JRJ* 16-59, 12a, « Xiantian yin shi Xing Heshu ».

35 Dans le passage ci-dessus, les civilisateurs sont les Trois Augustes (Sanhuang). Ailleurs, il s'agit de Yao, mais le passage le concernant n'existe que dans la version du *HJJS* du *SKQS*, vol. 803, p. 1069.

36 *JRJ* 18.1b-2a, « Xiantian yin ». Un des exemplaires du *JRJ* retrouvé dans les années soixante-dix, le *Caiben*, donne comme variante pour le dernier vers « bu zai tui » au lieu de « ren bu tui », voir *Quan Song shi*, vol. 7, 1992, p. 4647. J'ai préféré la seconde version — la plus commune — en raison de son parallélisme avec le dernier vers du poème précédent.

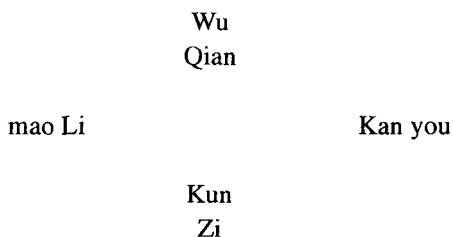
37 Dans le *Daode jing*, 25, Laozi conçoit un avant et un après de l'univers. L'assimilation de cette distinction avec le corps et le cœur de l'homme a eu lieu dans l'alchimie intérieure.

38 *JRJ* 19.5b, « Ziyu yin ».

« L'étude du précosmique relève du cœur, l'étude du postcosmique des traces » <sup>39</sup>, « l'étude du précosmique est la méthode du cœur » <sup>40</sup>. Aussi importantes soient-elles, ces remarques ignorent pourtant toute représentation. Il faut aller plus loin dans le « Guanwu waipian » pour trouver une esquisse de la disposition *xiantian* telle qu'elle sera divulguée plus tard :

Qian et Kun prennent leur position en haut et en bas, Li et Kan se rangent à droite et à gauche de la porte. C'est par là que le ciel et la terre s'unissent et se séparent, que le soleil et la lune se lèvent et se couchent. Les quatre saisons, les phases lunaires, la longueur des jours et des nuits, le progrès et le recul des degrés [dans les vingt-huit étapes] proviennent tous de cela. <sup>41</sup>

À ces propos, nous pourrions assimiler le diagramme suivant, auquel il manque malheureusement les quatre autres trigrammes <sup>42</sup> :



<sup>39</sup> GWWP 12x.3a.

<sup>40</sup> GWWP 12x.13a.

<sup>41</sup> GWWP 12s.23a. Un autre passage s'exprime aussi en termes de points cardinaux : « Kun réunit ses trois filles [Xun, Li, Dui] au sud-ouest, Qian réunit ses trois fils [Zhen, Kan, Gen] au nord-est » (GWWP 12s.32b), mais qui pourrait dire à quel diagramme cela correspond ?

<sup>42</sup> Zhu Xi, *Zhouyi benyi*, 2, « Shuogua », cite un propos de Shao Yong mentionnant avec précision la position des huit trigrammes sur le diagramme précosmique. Je doute très fortement de l'authenticité de ce propos, qui n'est recensé nulle part.

De nombreuses références, mais uniquement dans le « Guanwu waipian », concernent le cercle (*yuanzhe*) et le carré (*fangzhe*). Ne s'agirait-il pas des fameux diagrammes circulaire et carré ? À première vue, ces figures géométriques sont fréquemment associées aux nombres des hexagrammes (soixante ou soixante-quatre) et des monogrammes (trois cent soixante)<sup>43</sup>. Elles sont parfois l'objet de purs jeux numériques où n'interviennent que des opérations arithmétiques simples, comme : « Le cercle, au premier changement, engendre six. En enlevant un, on a cinq. Au deuxième changement, il engendre douze. En enlevant deux, on a dix », et ainsi de suite jusqu'au sixième changement et au chiffre trente-six. Bien sûr, le ciel est rond et la terre carrée. Mais le carré désigne aussi le sol (*tu\**) avec des divisions en provinces et des champs « en forme de puits » et le cercle les étoiles avec les nombres du comput calendaire. Dans le même passage, le cercle est mis en rapport avec le *Hetu*, le carré avec le *Luoshu*, et c'est à partir de cela que Fuxi et Wenwang ont fait le *Yijing*, et Yu et Jizi le *Hongfan*<sup>44</sup>. « C'est grâce au découpage du carré en cercle que le ciel se meut, grâce à la division du grand en petit que la terre se transforme », nous dit un autre passage<sup>45</sup>. La vertu du cercle et du carré est ailleurs étroitement liée aux nombres de tiges d'achillée employées pour la divination<sup>46</sup>. Enfin, d'un côté le cercle et le carré intéressent Shao Yong pour le calcul de leur circonférence et périmètre<sup>47</sup>, et de l'autre ce sont les nombres circulaire et carré (*yuanshu*, *fangshu*) qui sont l'objet de spéculations numériques<sup>48</sup>. Cette suite d'assertions, isolées et décousues, parfois contradictoires, rend difficile l'élaboration d'un discours cohérent qui serait basé sur les susdits diagrammes. Il faut donc chercher autre part, en particulier du côté des occurrences du terme *tu*. Le « Guanwu waipian » en contient quatre.

43 Cf. GWWP 12s.13b-14a.

44 Cf. GWWP 12s.14a.

45 Cf. GWWP 12s.14b.

46 Cf. GWWP 12s.16a-b.

47 Cf. GWWP 12s.14b.

48 Cf. GWWP 12s.12a-b, 12s.17b.

1. « L'évaluation du passé est conforme. » Ceux qui se meuvent conformément [au sens de rotation du] ciel et qui tournent vers la gauche sont les hexagrammes qui sont déjà nés, c'est pourquoi on parle d'évaluation du passé. « La connaissance de l'avenir est une inversion. » Ceux qui se meuvent à l'inverse [de la rotation] du ciel et qui tournent vers la droite sont les hexagrammes qui ne sont pas encore nés, c'est pourquoi on parle de connaissance de l'avenir. Les nombres du *Yijing* s'accomplissent par la réversion. Le passage [cité ci-dessus du *Yijing*] est une explication de la signification du diagramme (*tu*). Voilà ce que signifie la connaissance des quatre saisons par la réversion.<sup>49</sup>

Les deux phrases qui scandent cette note, « l'évaluation du passé est conforme », « la connaissance de l'avenir est une inversion », proviennent de l'appendice « Shuogua » du *Yijing*<sup>50</sup>. À ma connaissance, c'est Li Dingzuo (ca. VIII<sup>e</sup> siècle) qui, en reprenant la théorie des hexagrammes périodiques (*guaqi shuo*) de Yu Fan (164-232), est le premier à avoir donné une explication technique de ces expressions. L'examen du passé correspond à la croissance de Kun, de la branche *wu* (hexagramme Gou) à celle de *hai* (hexagramme Kun), c'est-à-dire à la période de temps allant du cinquième au dixième mois. La connaissance de l'avenir est en analogie avec la croissance de Qian, de *zi* (hexagramme Fu) à *si* (hexagramme Qian), du onzième au quatrième mois<sup>51</sup>. Pour Zhu Xi, qui reprend la terminologie de Shao Yong, de *zi* à *si* (la conformité) et de l'hiver à l'été, on passe des hexagrammes non encore nés (*weisheng gua*) aux hexagrammes déjà nés (*yisheng gua*) ; de *wu* à *hai* (la réversion) et de l'été à l'hiver, des hexagrammes déjà nés aux hexagrammes non encore nés<sup>52</sup>. Mais ce qui intéresse le plus Shao, ce n'est pas tant l'aspect temporel que l'aspect astronomico-spatial. En effet, chacun des deux procédés est assimilé à une

49 GWWP 12x.22a.

50 Une remarque intéressante sur le rapport de la divination avec le temps : le passé qui devrait faire penser à un retour suit au contraire la voie progressive du temps (conforme à la rotation du ciel) et inversement pour le futur, comme si le passé était devant soi et le futur derrière.

51 Voir *Zhouyi jijie*, 17, SKQS, vol. 7, p. 868.

52 Voir *Zhuzi yulei*, 65, Pékin, Zhonghua shuju 1986, p. 1613.



rotation, soit vers la gauche (l'évaluation du passé), soit vers la droite (la connaissance de l'avenir). Quant à la conformité et la réversion, il les traduit en nombres : nombres de la conformité (*shunshu*) et nombres de la réversion (*nishu*) qui, différents suivant la méthode, sont attribués aux trigrammes. Placés sur la configuration *xiantian*, en suivant l'ordre progressif de la numération, le sens de la réversion est bien *senestrorsum* mais celui de la conformité n'est *dextrorsum* que pour une moitié seulement du diagramme. En reproduisant ce dispositif sur les diagrammes carré et circulaire, le même phénomène se fait jour : le premier est l'actualisation de la conformité tandis que le second est celui, pour une moitié, de la conformité et pour l'autre de la réversion<sup>53</sup>. Les diagrammes précosmique, circulaire et carré ne rendent compte qu'imparfaitement des réflexions de Shao : il doit s'agir d'un autre « tu ».

2. L'étude du précosmique est la méthode du cœur. C'est pourquoi, comme tous les *tu* commencent à partir du centre, transformations et activités naissent du cœur.<sup>54</sup>

Zhang Xingcheng, l'héritier certainement le plus au fait des doctrines de Shao, propose d'appliquer cela au *Diagramme circulaire* qu'il appelle *Diagramme de la phase précosmique* :

Ceux qui naissent à partir de l'hexagramme Kun commencent avec l'hexagramme Fu ; ceux qui naissent à partir de l'hexagramme Qian commencent avec l'hexagramme Gou. Tous se trouvent au milieu du ciel et de la terre. Le centre, c'est le cœur, c'est pourquoi l'étude du précosmique est la méthode du cœur et se fonde sur l'authenticité (*cheng*).<sup>55</sup>

Au milieu du ciel et de la terre : la partie droite du diagramme symbolisant le ciel et celle de gauche la terre, les choses naissent à l'*intersection* du ciel

53 Voir *Zhuzi yulei*, 77, p. 1972. Pour plus de précisions sur ces notions, voir Alain Arrault, *op. cit.*, p. 275-282.

54 GWWP 12x.13a.

55 Zhang Xingcheng, *Huangji jingshi Guanwu waipian yanyi*, SKQS, vol. 804, p. 180.

et de la terre (entre Qian et Gou) et inversement de la terre et du ciel (entre Kun et Fu), deux moments que Shao décrit comme étant la Racine du ciel (Tiangen) et la Caverne de la lune (Yueku) <sup>56</sup>.

3. Au milieu du *Diagramme de la phase précosmique (Xiantian tu)* se trouve le centre. <sup>57</sup>

Pour la première fois, nous avons l'expression *Xiantian tu*, mais, hélas, le propos est on ne peut plus lacunaire <sup>58</sup>. On pourrait l'interpréter comme le fait Zhang Xingcheng en faisant référence au *Diagramme circulaire* comprenant en son sein le *Diagramme carré* : « Le cercle est le ciel, le carré la terre ; les hommes, qui se trouvent sur la terre, sont donc au centre (*huanzhong*). » On pourrait aussi, en s'inspirant de Zhuangzi, en faire une glose plus littéraire : le centre du pivot du Dao (*daoshu*), qui est dépourvu d'opposés, est en résonance avec l'illimité <sup>59</sup>. Ou encore, selon la glose de Guo Xiang, si nous concevons vérité et fausseté comme un cercle, son centre ne relève ni du vrai ni du faux et cette absence de détermination lui permet d'être en résonance avec la vérité et la fausseté <sup>60</sup>, une dialectique certes alambiquée, mais fidèle à l'esprit de Zhuangzi.

4. Bien que le(s) *tu* soi(en)t dépourvu(s) d'écrit, j'en parle toute la journée sans jamais m'en écarter. En effet, les principes de toutes les choses de l'univers sont entièrement contenus en lui (en eux). <sup>61</sup>

56 Au sujet de Tiangen et Yueku, notions à la fois astronomiques et alchimiques, voir Alain Arrault, *op. cit.*, p. 217-222.

57 GWWP 12x-278, 13a.

58 C'est certainement pour cette raison que les compilateurs du *HJJS* pour le *Sibu beiyao* ont cru être obligés d'y ajouter un autre passage du GWWP (GWWP 12s.24a). Ce « collage », que les autres éditions ignorent, se justifie difficilement. C'est pourtant la version que Don Wyatt a retenue, cf. Don Wyatt, *op. cit.*, p. 200.

59 Cf. *Zhuangzi jishi*, « Qiwu lun », Pékin, Zhonghua shuju, 1985, p. 66.

60 Cf. *ibid.*, p. 68, n. 11.

61 GWWP 12s.35a-b.

Dans leur édition du « Guanwu waipian », le *Daozang* et le *Siku quanshu* indiquent en caractères plus petits (une note originale ?) qu'il s'agit du *Diagramme de la phase précosmique*. Le *Huangji jingshi Guanwu waipian yanyi* n'a pas cette mention, mais Zhang Xingcheng s'est chargé dans son commentaire de préciser qu'il s'agit du *Diagramme des huit trigrammes de la phase précosmique* <sup>62</sup>. Mais le plus important dans ce paragraphe est qu'une des fonctions du diagramme — *tu* ne peut avoir ici que ce sens <sup>63</sup> — est de résumer efficacement le discours. Et bien qu'il ne soit plus question de conférer à l'« image écrite » un pouvoir magique ou spirituel, elle conserve à l'instar des mandalas cette particularité de contenir tout l'univers.

En résumé, les écrits de Shao concernant les « *tu* » sont soit des descriptions partielles susceptibles d'être une ébauche de diagramme, soit des mentions de « *tu* » sans description. Voyons si nous aurons la main plus heureuse en consultant les sources secondaires.

### *Sources secondaires*

D'après le *Zhizhai shulu jieti* <sup>64</sup>, l'édition du *Huangji jingshi shi'er juan xupian xishu er juan* comprenait, en dehors du *Huangji jingshi* proprement dit, les notes introductives de Shao Bowen ainsi que les *Diagrammes des phases précosmique et postcosmique* et celui de l'*Inversion des hexagrammes* <sup>65</sup> (*Xiantian houtian biangua fandui zhu tu*). Zhu Zhen (1072-1138), animé par une volonté d'orthodoxie, a repris les dires de Shao Bowen au sujet de la transmission de l'enseignement de Chen Tuan (?-989) à Shao Yong, en passant par Chong Fang (?-1015) et Li Zhicai (?-1045), en y apportant des changements notables, notamment en ce qui concerne la nature

62 *Huangji jingshi Guanwu waipian yanyi*, p. 167-168.

63 Il est difficile d'imaginer que ce soit autre chose qu'un diagramme qui puisse faire parler Shao. Une carte, une image, une généalogie n'ont certainement pas ce pouvoir. Quant à la peinture qui pourrait avoir cette potentialité, Shao n'en parle jamais.

64 Voir *Zhizhai shulu jieti*, 1, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1987, p.16-17.

65 Le *Yuhai* 36.18a (Shanghai, Jiangsu guji chubanshe/Shanghai shudian, 1990, p. 685) attribuée à Li Zhicai le *Biangua fandui tu* en huit chapitres.

de l'« objet » transmis. Alors que pour Shao Bowen, son père n'est l'héritier que de l'« enseignement des Mutations » (*yixue*) issu de Chen Tuan, pour Zhu Zhen, Shao Yong aurait hérité du *Xiantian tu*. Chao Yuezhi (1059-1129), auteur du *Taiji zhuan* en six *juan*, a rencontré à Luoyang, entre 1094 et 1097, Yang Xianbao, qui lui aurait remis deux diagrammes des Mutations (*er Yi tu*) provenant de Shao Yong <sup>66</sup>.

Mais pour avoir effectivement des diagrammes associés au nom de Shao Yong, il faudra attendre le *Zhouyi benyi* de Zhu Xi, dont, par bonheur, un exemplaire imprimé des Song nous est parvenu <sup>67</sup>. La première partie recense dix diagrammes parmi lesquels quatre portant le nom de Fuxi, nous explique Zhu Xi, proviennent de Shao Yong : 1) *Fuxi bagua cixu* (L'ordre des huit trigrammes de Fuxi) (fig. 7) ; 2) *Fuxi bagua fangwei* (Le positionnement des huit trigrammes de Fuxi) (fig. 8) ; 3) *Fuxi liushisi gua cixu* (L'ordre des soixante-quatre hexagrammes de Fuxi) (fig. 9) ; 4) *Fuxi liushisi gua fangwei* (Le positionnement des soixante-quatre hexagrammes de Fuxi) (fig. 10). Mais cette attribution n'est pas sans ambiguïté : Zhu Xi dit en effet que la doctrine de ces diagrammes provient de Shao Yong mais rappelle qu'il a obtenu cela de Li Zhicai, qui lui-même le tenait de Mu Xiu (979-1032) et Mu Xiu de Chen Tuan. Dans ses lettres et recueil de propos, que ce soit le *Hetu*, le *Luoshu*, les notions de *xiantian* et *houtian*, l'origine du redoublement des trigrammes, ou du seul *Diagramme de la phase précosmique*, il répétera pourtant à plusieurs reprises qu'ils existaient bien avant Chen Tuan. Ils remonteraient jusqu'à Confucius, évidemment, et perdus par les lettrés, ils auraient été transmis secrètement par les « hommes

66 Voir *Zhizhai shulu jieti*, 1, p. 15-16. Le *Junzhai dushu zhi*, 1, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1990, p. 44, recense le même livre et signale la rencontre de Chao Yuezhi avec Yang Xianbao, sans mentionner toutefois le don de diagrammes. Le livre de Chao aurait été détruit pendant une guerre (celle avec les Liao ?) et refait entre 1127 et 1130. Il ne reste aujourd'hui du *Taiji zhuan* que la postface, « *Taiji zhuan houxu* », qui mentionne le don des diagrammes, voir *Jingyu sheng ji*, 17, *SKQS*, vol. 1118, p. 325.

67 D'après le nom des graveurs inscrits dans le *banxin* (centre de la planche) de l'exemplaire de la bibliothèque Fu Ssu-nien, Academia Sinica, Taipei, ce livre aurait été gravé à la fin du XII<sup>e</sup> ou au début du XIII<sup>e</sup> siècle.

à techniques », qui s'en sont servis pour leurs pratiques alchimiques <sup>68</sup>. Parvenus à Chen Tuan et Shao Yong, ils sont revenus aux Mutations pour à nouveau « éclairer le monde ». Entre Chen et Shao, les maillons que sont Mu Xiu et Li Zhicai ont certes reçu le *Diagramme de la phase précosmique* mais sans le comprendre, et c'est Shao qui par sa seule capacité de réflexion (*siliang*) en a révélé les mécanismes secrets <sup>69</sup>.

Pourquoi dès lors y accoler ici le nom de Fuxi et affirmer péremptoirement ailleurs qu'il en est le créateur <sup>70</sup> ? La réponse qui vient immédiatement consisterait à dire que c'est une volonté d'orthodoxie, rehaussée de la légitimité que confère l'ancestralité, qui anime notre homme des Song du Sud. Sans aucun doute, mais ses arguments vont plus loin. Les motivations de Zhu Xi reposent sur sa conception des figures diagrammatiques en général. Ces images ne sont pas seulement un résumé efficace du texte, elles suppléent avantageusement aux discours en s'adressant directement au regard. La vision des diagrammes horizontaux (figs. 7 et 9) suffit en soi pour comprendre des principes comme la conformité et la réversion, la succession et la position des trigrammes et des hexagrammes, etc. Tout y est parfaitement simple et clair : qualités essentielles qui jouèrent un rôle déterminant dans leur élaboration. Le sage qui les a fabriqués n'y a pas mis son intention (*youyi*) <sup>71</sup>, ni même son intelligence (*zhili*), puisqu'ils sont l'expression de l'engendrement *naturel* du *yin* et du *yang*, l'ordre *naturel* des trigrammes — c'est le principe céleste (*tianli*) qui a prévalu à leur agencement :

Ainsi, c'est parce qu'on ne parle sur ce sujet [la succession Taiji, deux modèles, quatre figures, huit trigrammes, etc.] qu'après la formation des

68 Cf. *Zhu Xi ji*, « Da Yuan Jizhong », Chengdu, Sichuan jiaoyu chubanshe, 1996, p. 1682-1688 ; *Zhuzi yulei*, p. 1617. Bao Yunlong (ca. 1260), *Tianyuan fahui* 13.20b-21a, *DZ* 858, n° 1182, reprend la même assertion.

69 Cf. *Zhuzi yulei*, p. 1618.

70 Cf. *Zhu Xi ji*, « Da Cheng Kejiu », p. 1661, « Da Huang Zhiqing », p. 2253.

71 Voir à ce sujet un passage qui concerne les fonctions respectives du commentaire de Cheng Yi sur le *Yijing* et le texte canonique, le dessin des hexagrammes de ce même classique, *Zhu Xi ji*, « Da Zheng Zhongli », p. 2443-2444.

soixante-quatre hexagrammes que leur succession et quantité sont difficiles à exprimer en mots [...]. Si nous voulons voir que le Saint a fait à l'origine les Mutations d'une manière simple et claire, rien ne vaut l'observation des diagrammes horizontaux du premier chapitre. En commençant progressivement à partir des deux traits du début jusqu'à l'accomplissement des six traits, leur succession et quantité ont un ordre et leur position est claire, [inutile] de gaspiller des mots. En regardant cela, on voit alors que les soixante-quatre hexagrammes sont tous issus de l'organisation naturelle du principe céleste, le Saint n'a fait que le percevoir clairement et ne l'a aussitôt dessiné que sur cette base ; à l'origine, il n'y a pas ajouté la moindre parcelle d'intelligence. En effet, initialement il ne s'est pas embarrassé de l'aide de l'intelligence [pour le voir] et n'a pas non plus supporté [de recourir] à l'intelligence pour l'assister [dans sa conception]. Après être parvenu à la formation des hexagrammes, toutes les facettes de la conformité et de la réversion forment des principes rationnels, en toutes choses leurs prodiges sont illimités, et pourtant c'est comme cela que les hommes les voient. Bien que chacun s'exprime en fonction de ce qu'il a vu, même si tous ne se soutiennent pas mutuellement, en réalité ils ne se contredisent pas.<sup>72</sup>

La naturalité des images, qui ne supportent aucun effort d'apprêt et ne sont en rien le résultat d'une intelligence particulière, oblige ce retour à Fuxi, le sage du début de la civilisation à qui n'a pu échapper la réalisation de ces figures si vraies et évidentes. Ces dernières qualités redonnent tout leur sens aux vertus de la vision : il s'agit de comprendre en voyant, d'où la qualité intrinsèque des diagrammes de traduire visuellement et immédiatement, sans le besoin de passer par les mots et l'analyse, les principes naturels et spontanés (*ziran*), tels que ceux du *yin* et du *yang*, de l'ordre des trigrammes, etc. Le diagramme est révélateur de lettrés qui, bien après d'autres, découvrent la validité et les potentialités de la vision.

Le complément au *Junzhai dushu zhi*<sup>73</sup> signale que le *Huangji jingshi zhiyao* préfacé par Cai Yuanding, un élève et complice de Zhu Xi, contient dans ses premières pages le *Fuxi guatu* (Diagramme des trigrammes de Fuxi). Son *Huangji jingshi shu*, intégré dans le *Xingli daquan shu*, est

<sup>72</sup> Zhu Xi ji, « Da Yuan Jizhong », p. 1679-1681.

<sup>73</sup> Cf. *Junzhai dushu zhi*, « Fuzhi », p. 1091.

effectivement subdivisé en un « Zuantu zhiyao » (Principes des diagrammes recensés). Malgré la proximité des deux protagonistes, le nom et même la représentation des diagrammes présentent des variations non négligeables. Le *Fuxi bagua fangwei* et le *Fuxi liushisi gua fangwei* ont reçu les noms de *Bagua zhengwei tu* et *Liushisi gua fangyuan tu* chez Cai ; le *Fuxi bagua cixu* devenu *Fuxi shihua bagua tu*, censé exprimer la même idée, a une construction graphique différente <sup>74</sup>. Le *Fuxi liushisi gua cixu* a perdu son étagement sur six niveaux pour ne présenter que la liste des soixante-quatre hexagrammes sur une seule ligne. Cai a aussi ajouté un nombre important de diagrammes qui résument la formation des quatre figures célestes et terrestres, mettent en relation le cycle de l'univers avec les hexagrammes, les nombres avec les hexagrammes du diagramme carré et circulaire, et y a adjoint les tableaux simplifiés des initiales et finales.

### ***Le Diagramme de l'ajustement des Mutations par le Mystère suprême***

En revanche, un autre diagramme, quasiment ignoré jusqu'ici, semble être parfaitement connu de Shao Yong. Il s'agit du *Taixuan zhun Yi tu* (Diagramme de l'ajustement des Mutations par le Mystère suprême) auquel il a consacré une préface. Cette dernière n'est pas incluse dans ses œuvres mais reproduite dans le *Yi Xuan xingji pu* (Tables des périodes sidérales du Mystère et des Mutations) de Chao Yuezhi <sup>75</sup> et dans l'encyclopédie *Yuhai* <sup>76</sup>. Chao Yuezhi, admirateur de Shao Yong et ami de son fils, peut difficilement

<sup>74</sup> Voir *supra*, p. 76.

<sup>75</sup> Cf. *Yi Xuan xingji pu*, *Songshan wenji* 10.1a-2b. À ma connaissance, il existe deux éditions du *Songshan wenji* : l'une est incluse dans le *SBCK xubian*, vol. 55, l'autre dans le *Lidai huajia shiwen ji*, vol. 35, Taipei, Taiwan xuesheng shuju, 1975, qui reproduit une version manuscrite du *Zhi shengdao zhai* de l'ère Qianlong (1736-1795) intitulée *Songshan Jingyu sheng ji*.

<sup>76</sup> Cf. *Yuhai* 36.36a-37a (p. 694-695).

être soupçonné de forfaiture. De plus, le style de cette préface, un style fruste et direct, sans emphase inutile, correspond bien à celui de Shao Yong. Avant d'entrer dans le détail de cette préface, quelques remarques préliminaires :

1) Le *Taixuan* dont il est ici question désigne naturellement le *Livre du Mystère suprême* de Yang Xiong (53 av. J.-C.-18 ap. J.-C.). Alors que ce texte semble passer presque inaperçu pendant les Tang<sup>77</sup>, dès la fin du x<sup>e</sup> siècle et tout au long du xi<sup>e</sup> siècle, au moins sept auteurs, dont Sima Guang (1019-1086), se sont employés à compiler des commentaires, faire des exégèses et fournir des explications de cet étrange livre<sup>78</sup> auquel certains reprochaient pourtant de s'être arrogé le titre de « classique » (*jing*)<sup>79</sup> et à son auteur d'avoir servi l'usurpateur Wang Mang<sup>80</sup>. Cet engouement n'est d'ailleurs pas resté vain puisque certains commentateurs ont reçu des récompenses impériales<sup>81</sup> et que Yang Xiong, certes avec beaucoup

77 Il y a environ six commentateurs connus jusqu'au début des Tang, voir *Suishu*, 34, p. 998 ; sous les Tang, un seulement : Wang Ya, voir *Xin Tangshu*, 59, p. 1512. Il est vrai cependant que Yang Xiong semble avoir eu une influence sur Han Yu (768-824) et Yixing (683-727). Pour Han Yu, voir *Jiu Tangshu*, 160, p. 4195, et *Xin Tangshu*, 176, p. 5265-5269. Pour Yixing, voir *Jiu Tangshu*, 81, p. 5112.

78 Cf. *Junzhai dushu zhi*, 10, p. 429-432. À cette liste, on pourrait ajouter d'autres auteurs, comme Wu Mi (reçu au doctorat en 1034), ou ceux dont on sait par leur biographie qu'ils s'y sont intéressés, puis tous ceux qui ont fait des commentaires de l'une ou l'autre œuvre de Yang Xiong.

79 Voir à ce sujet la notice bibliographique de Chao Gongwu sur le *Taixuan jing*, qui disculpe Yang Xiong. Cf. *Junzhai dushu zhi*, p. 425-426.

80 Su Xun, le père de Su Shi, fait partie de ceux-là, voir Michael Nylan et Nathan Sivin, « The First Neo-Confucianism. An Introduction to Yang Hsiung's "Canon of Supreme Mystery" », in Charles Le Blanc et Susan Blader (éds.), *Chinese Ideas about Nature and Society. Studies in Honour of Derk Bodde*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1987, p. 50. Chen Gongfu en 1136 attaque violemment Wang Anshi qui a justifié l'attitude de Yang Xiong en disant qu'elle était conforme à l'enseignement de Confucius, voir *Songshi*, 379, p. 11694.

81 Voir *Xu Zizhi tongpian changpian*, 186, p. 4495, et 189, p. 4552. Wu Mi est récompensé pour son commentaire du *Taixuan jing* et Song Xian pour son commentaire de Yangzi. Tous les deux le sont sous le règne de Renzong pendant l'ère Jiayou (1056-1063).



d'autres, a été anobli et intronisé dans le temple de Confucius en 1074 <sup>82</sup>. Si, en grande partie, la culture lettrée, dès le début des Song, a été profondément influencée par les *Annales des Printemps et Automnes* (*Chunqiu*) et le *Livre des Mutations* (*Yijing*), c'est bien à une redécouverte du *Taixuan jing* que l'on assiste à la même époque. Shao Yong mentionne Yang Xiong en bonne place dans deux poèmes <sup>83</sup> et l'invoque quatre fois dans son « Guanwu waipian » et parfois en termes très louangeurs : Yang Xiong est celui qui non seulement maîtrisait les techniques du calendrier (*lifa*), mais qui en plus en connaissait les principes (*lili*) <sup>84</sup> ; son *Taixuan* est vraiment le cœur (*xin*) de l'univers <sup>85</sup>.

2) La préface de Shao Yong est suivie du « Comput Taixuan de Sima Guang » (« Wengong Taixuan li »), qui présente les différents paramètres astronomiques hérités du *Comput Taichu* des Han, la manière de calculer la valeur des Têtes et Appréciations du *Taixuan* <sup>86</sup>, etc. Sima Guang s'est très tôt passionné pour le *Taixuan*. Entre 1041 et 1048, il rédige le *Du Xuan* <sup>87</sup> (Lecture du Mystère), dans lequel il démontre que le *Taixuan* n'est pas une œuvre destinée à rivaliser avec le *Yijing*, mais bien plutôt une contribution indispensable aux études des Mutations. Il ajoute que Yang « a fait le *Fayan* pour ajuster le *Lunyu* et le *Taixuan* pour ajuster le *Yijing* » (*zuo Xuan yi zhun Yi*), d'où vient probablement le nom de notre diagramme <sup>88</sup>. Après s'être procuré les principaux commentaires du *Taixuan*,

82 Cf. *Songshi*, 105, p. 2548-2550.

83 *JRJ* 7.3, 1b, « He Wang Anzhi shaoqing yun » ; *JRJ* 17.62, 14b, « He Wang Guifu sixun jianzeng ».

84 Cf. GWWP 12x-248, 8b-9a.

85 Cf. GWWP 12x-254, 9b.

86 Cf. *Songshan wenji*, 10, « Wengong Taixuan li », 2b-5b.

87 Voir *Jizhu Yangzi Taixuan jing xu*, DZ 860-862, n° 1183, 8a. En 1050, Sima Guang a demandé l'impression du *Fayan* de Yang Xiong et du *Xunzi*, voir Gu Donggao et Liu Chenggan, *Sima Wengong nianpu*, 1, Zhengzhou Zhongzhou guji chubanshe, 1987, p. 18. Le *Du Xuan*, DZ 860-862, n° 1183, 1a-3a, et *Songshan wenji* 10.35a-37b, est en partie traduit par Michael Nyland et Nathan Sivin, *op. cit.*, p. 48-50.

88 Cf. *Du Xuan*, 2b-3a.

il écrivit le *Shuo Xuan*<sup>89</sup>, puis, à la fin de sa vie, réalisa un commentaire complet du *Taixuan*<sup>90</sup>, rédigeant la même année une critique de Mengzi<sup>91</sup>, ce qui n'est pas sans conséquence sur la place d'authentique disciple de Confucius qu'il entendait implicitement réserver à Yang Xiong et non à Mengzi<sup>92</sup>. La présence de son « calendrier » à la suite de la préface de Shao Yong, les annotations précisant l'apport de l'un et l'autre dans les tables (voir *infra*, p. 98-99) montrent clairement qu'il y a eu convergence d'opinion et d'intérêt de la part de deux personnages qui se sont assidûment fréquentés à Luoyang à partir des années 1070<sup>93</sup>.

3) Le calendrier de Sima précède un texte de Song Weigan<sup>94</sup> (ca. 992) et une série de tables mettant en relation de haut en bas les vingt-huit étapes, les douze mansions solaires, les périodes solaires et climatiques, les hexagrammes du *Yijing* et les tétragrammes du *Taixuan jing*<sup>95</sup> (fig. 11). Pour comprendre le comment et le pourquoi de cette concordance, il est nécessaire de présenter les acteurs en présence. Le *Taixuan* comporte quatre-vingt-un tétragrammes, appelés Familles (*jia*) ou Têtes (*shou*), répartis sur vingt-sept Départements (*bu*), neuf Provinces (*zhou*) et trois Régions (*fang*). Chaque tétragramme contient neuf Appréciations (*zan*). Yang Xiong n'ayant fait que suggérer le rapprochement entre temps et tétragrammes, ce sont les commentateurs qui vont se charger d'établir les corrélations nécessaires

89 Cf. *Shuo Xuan*, DZ 860-862, n° 1183, 3a-7a, et *Songshan wenji* 10.37b-39b.

90 Cf. *Jizhu Yangzi Taixuan jing xu* 8a. Cette préface est datée de 1082.

91 Cf. *Yi Meng*, voir *Sima Wengong nianpu*, 6, p. 215.

92 Shao Bowen, *WJL*, p. 25, cite un propos de Sima Guang qui dit : « Yang Xiong est vraiment un grand lettré ! Depuis la disparition de Confucius, qui, si ce n'est lui, eut connaissance du Dao du Saint ? Mengzi et Xunzi ne peuvent probablement pas lui être comparés, à plus forte raison les autres ! » Cette phrase est extraite du *Du Xuan* 1b-2a. La version du DZ n'a retenu que Xunzi, tandis que celle du *Songshan wenji* 36a cite les deux noms.

93 À la suite d'altercations avec Wang Anshi, Sima Guang s'est installé à Luoyang en 1071, après avoir « démissionné » de ses plus hautes fonctions. Voir *Sima Wengong nianpu*, 6, p. 186.

94 Cf. *Yi Xuan xingji pu* 5b-7b. On ne sait presque rien sur Song Weigan, si ce n'est qu'il est l'auteur d'un commentaire et de deux essais sur le *Taixuan jing*.

95 Cf. *ibid.* 8a-30a.

entre l'année solaire et le *Taixuan* <sup>96</sup>. Puisque l'année, d'après le *Comput Taichu* des Han, a 365 jours  $\frac{1}{4}$ , chacune des 729 Appréciations ( $81 \times 9$ ) du Mystère suprême vaudra  $\frac{1}{2}$  du <sup>97</sup> et une Tête  $4 \frac{1}{2}$  du ( $9 \times \frac{1}{2}$ ). Le reste, soit  $0,75$  du, sera pris en charge par deux Appréciations supplémentaires valant respectivement  $\frac{1}{2}$  et  $\frac{1}{4}$  du. Pour caler les tétragrammes sur les vingt-huit étapes, il suffit de faire coïncider le Solstice d'hiver (le premier jour de l'année solaire), moment pendant lequel le soleil se situe au premier du de l'étape du Bœuf, avec la première Tête Zhong et ensuite de poursuivre l'adéquation au fur et à mesure que le soleil se déplace dans les vingt-huit étapes. Pour les hexagrammes, la corrélation avec le temps fut réalisée par Jing Fang (77-37) et sa théorie des Hexagrammes de croissance et décroissance (*xiaoxi gua*) <sup>98</sup>, mais elle pose plus de difficultés que dans le cas du *Taixuan*. En effet, le nombre de monogrammes pour les soixante-quatre hexagrammes s'élève à 384 ( $64 \times 6$ ), un nombre bien supérieur au nombre de jours de l'année. Pour pallier ce défaut, quatre hexagrammes, les hexagrammes recteurs (*zhenggua*), sont écartés pour constituer un repère fixe sur les vingt-quatre périodes solaires (*ershisi jieqi*). Dans les tables, les hexagrammes recteurs Kan, Zhen, Li et Dui, et leurs monogrammes, sont successivement assignés au Solstice d'hiver (premier monogramme de Kan), aux Petits Froids (deuxième monogramme de Kan), etc. Les douze Hexagrammes de croissance et décroissance que Jing Fang avait identifiés avec les mois (premier mois, hexagramme Fu ; deuxième mois, hexagramme Lin, etc.) voient leurs monogrammes répartis à intervalle régulier sur leur mois d'élection, intercalés par vingt-quatre autres monogrammes choisis parmi ceux des quarante-huit autres hexagrammes restants. Comme le dit Shao Yong dans sa préface (voir page suivante), ces douze hexagrammes dirigent les soixante-douze périodes climatiques. Mais les trois cent soixante monogrammes ( $60 \times 6$ ) ne couvrent qu'imparfaitement les 365 jours  $\frac{1}{4}$  de l'année solaire puisque théoriquement chaque hexagramme devrait valoir

96 Cf. Michael Nylan et Nathan Sivin, *op. cit.*, p. 66-67.

97 Le du vaut un peu plus d'un degré.

98 Pour plus de détails sur cette théorie, voir Suzuki Yoshijiro, *Kan Eki kenkyû*, Tokyo, Meitoku shuppansha, 1963, p. 165-207.

<sup>67</sup>/<sub>80</sub> jours (365 <sup>1</sup>/<sub>4</sub> x <sup>1</sup>/<sub>60</sub>) et chaque monogramme un peu plus d'un *du* et qu'il n'a pas été prévu de monogrammes complémentaires <sup>99</sup>. C'est peut-être en cela que le *Taixuan* ajuste le *Yijing* : en ayant des divisions plus fines que celles des monogrammes, les Appréciations s'insèrent parfaitement dans l'année. Graphiquement, il suffit alors de décaler dans les tables les monogrammes par rapport aux Appréciations et sur le diagramme les hexagrammes par rapport aux tétragrammes pour que le système soit, *de visu*, parfait. En dehors de l'appariement précis et détaillé entre hexagrammes, tétragrammes, étapes et année solaire, ces tables n'offrent rien de plus qui n'ait été déjà mis au point par Fan Wang (dynastie des Jin) dans son commentaire du *Taixuan* <sup>100</sup>, sauf en ce qui concerne l'ajout des mansions célestes (*shi'er ci*). L'équateur céleste est en effet divisé en douze mansions « de grandeurs égales correspondant aux secteurs du ciel successivement occupés par le soleil dans le cours d'une année » <sup>101</sup>. Chaque mansion équivaut à deux périodes solaires. C'est donc un jeu d'enfant que de les ajouter au dispositif de base.

*Préface de Shao Yong au Diagramme de l'ajustement des Mutations par le Mystère suprême :*

Le Mystère est aux Mutations ce que la terre est au ciel. Le ciel commande le Faîte suprême et la terre contient le Souffle originel. Le Souffle originel en tournant fait Trois révolutions. Dans le *Livre du Mystère suprême*, on les appelle les Trois origines. Les Trois origines en tournant font neuf Provinces ; les neuf Provinces en tournant font vingt-sept Départements. Les vingt-sept Départements en tournant font quatre-vingt-une Têtes. Chaque Tête a neuf Appréciations. Les Appréciations sont divisées en jour et nuit et l'usage du dur et du mou est manifeste. C'est pourquoi les Appréciations des Têtes sont [au nombre] de sept cent vingt-neuf et il y a un reste pour qu'il y ait résonance avec les degrés des trois cent soixante-six jours. Ainsi tout cela a été fait en se fondant sur le Souffle originel.

99 Sur ce passage concernant tétragrammes et hexagrammes, voir Michael Nylan et Nathan Sivin, *op. cit.*, p. 58-70.

100 Cf. *Taixuan jing*, *SBCK*, vol. 103.

101 Marc Kalinowski, *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991, p. 69.

Le Faîte suprême engendre les deux modèles, les deux modèles les quatre figures et les quatre figures les huit trigrammes. Comme les huit trigrammes se redoublent, ils deviennent soixante-quatre [hexagrammes]. Puisque le *Yijing* a les huit hexagrammes Qian, Kan, Gen, Zhen, Xun, Li, Dui et Kun, ils dirigent les huit nœuds tropiques <sup>102</sup> ; de plus, les quatre hexagrammes recteurs Kan, Li, Zhen et Dui <sup>103</sup>, avec leurs vingt-quatre monogrammes, dirigent les vingt-quatre périodes solaires. Les douze hexagrammes Fu, Lin, Tai, Dazhuang, Guai, Qian, Gou, Dun, Pi, Guan, Bo et Kun <sup>104</sup> dirigent les soixante-douze périodes climatiques <sup>105</sup>. Bien que les souffles et les périodes aient chacun leur cycle de concordance, ce qui dirige les degrés du cycle céleste n'est pas manifeste. Alors, en écartant les quatre hexagrammes recteurs, on garde les soixante [autres] hexagrammes qui, développés, deviennent trois cent soixante monogrammes. Puisque chacun des trois cent soixante monogrammes dirige un jour, les trois cent soixante degrés du cycle céleste, les phases de fluctuations du froid et du chaud, le cycle du *yin* et du *yang* sont accomplis. Tout cela a été fait en se fondant sur le Faîte suprême.

Au vu de ce qui précède, [on sait que] le ciel et la terre ont chacun des nombres d'engendrement et d'accomplissement et [ces nombres eux-mêmes] sont mutuellement complémentaires. C'est pourquoi les nombres du ciel qui, en se déplaçant vers l'ouest, se multiplient en montant et tournent vers la gauche [désignent] sur la terre le Souffle originel. [De même,] les nombres de la terre qui, en se déplaçant vers l'est, diminuent en descendant et tournent vers la droite [désignent] dans le ciel le Faîte suprême. Le Faîte suprême [imprime] en haut un cycle aux trois marqueurs <sup>106</sup> et aux cinq planètes <sup>107</sup>, [tandis que] le Souffle originel en bas fait tourner les trois

102 Huit nœuds tropiques : *bajie*. Chaque nœud tropique vaut quarante-cinq jours, soit trois périodes solaires (*jieqi*).

103 Ici, les quatre hexagrammes recteurs évoqués sont ceux du *Houtian*, le postcosmique, et non ceux du *Xiantian*, qui sont Qian, Kun, Li et Kan. D'après le « Shuogua » du *Yijing*, Kan, Li, Zhen et Dui se situent respectivement dans les quatre orientes, le Nord, le Sud, l'Est et l'Ouest, et désignent implicitement l'hiver, l'été, le printemps et l'automne.

104 Les douze Hexagrammes de croissance et décroissance présentés ci-dessus.

105 Une période (*hou*) vaut « théoriquement » cinq jours, soixante-douze périodes, trois cent soixante jours.

106 Les trois marqueurs (*sanchen*) dont il s'agit ici sont le soleil, la lune et la Grande Ourse.

107 Les cinq planètes sont : Jupiter (Suixing ou Muxing), Mars (Yinghuo ou

révolutions et les cinq agents. Ils sont ceux dont on dit qu'ils accomplissent les transformations et font mouvoir mânes et divinités <sup>108</sup>.

Ce qui explique que « le Mystère est aux Mutations ce que la terre est au ciel » soit ainsi. N'est-il pas adéquat de faire cela pour les ajuster ? De cette manière, on distingue les degrés du ciel, dispose les mansions et les demeures célestes, ordonne les périodes solaires et climatiques ; on établit clairement les monogrammes des hexagrammes, place au début les Têtes et les Appréciations et en série les huit redoublements. On dispose d'abord à l'extérieur les Appréciations des nuits. Ensuite, les Appréciations des jours <sup>109</sup>, les positions des Têtes, les figures des monogrammes, les hexagrammes des périodes, les hexagrammes du souffle, les divisions en palais, les nombres des degrés [sont disposés] à l'intérieur. Lorsqu'ils se réunissent à nouveau avec le pivot des étoiles <sup>110</sup>, on peut voir que la voie de « la manifestation de la bienfaisance et [de] la dissimulation de l'efficiencia » <sup>111</sup> du Mystère et des Mutations est conforme aux nombres.

Ainsi, le cycle qui commence au binôme *jiazi* de l'Origine supérieure, au premier jour du onzième mois, alors que le soleil stationne au début de la constellation du Bœuf, et qui, après 4 617 années <sup>112</sup>, s'unit à nouveau avec l'Origine supérieure du Grand Commencement, c'est celui des Appréciations du Mystère. Le cycle qui commence au binôme *jiayin* de l'Origine supérieure, au début du printemps quand le souffle [de l'année] prend son essor au quatrième monogramme de *Weiqi*, et qui, après 31 920

Huoxing), Saturne (Zhenxing ou Tuxing), Vénus (Taibo ou Jinxing) et Mercure (Chenxing ou Shuixing).

108 Cf. *Yijing*, « Xici », *shang*, 9.

109 Cf. éd. *SBCK xubian, hua*, « dessiner », à la place de *zhou\**, « jour ».

110 Le pivot des étoiles (*chenji*) désigne le plus souvent la constellation du Boisseau (Beidou).

111 *Xianren cangyong*, « manifester la bienveillance et dissimuler l'efficiencia », fait implicitement référence à la phrase du *Yijing*, « Xici », *shang*, 5, où il est dit : « [Le Dao] manifeste sa bienveillance et dissimule son efficiencia » (*xian zhu ren, cang zhu yong*).

112 Dans le *Santong li* auquel a participé Yang Xiong, le cycle de Méton (dix-neuf années) est multiplié par quatre-vingt-un pour obtenir la première révolution, soit  $19 \times 81 = 1\,539$  années, et donc trois révolutions font 4 617 années ( $3 \times 1\,539$ ), la plus petite période de concordance des cycles sexagésimaux, des lunaisons, des années tropiques et des périodes d'éclipse.

années <sup>113</sup>, s'unit à nouveau avec l'Origine supérieure du Faîte suprême, c'est celui des monogrammes des Mutations.

Le commencement doit atteindre un terme. Si on cherche ce qui peut en rendre compte exhaustivement, bien que [leurs aspects] substantiel et fonctionnel soient distincts, ils relèvent de l'Un et c'est tout.

Nonobstant les difficultés et les questions que soulève cette préface, un problème subsiste : où se trouve le diagramme (*tu*) mentionné dans le titre de la préface ? Il ne peut en effet s'agir des tables susmentionnées car, même si *tu* peut avoir de multiples sens, ce genre de disposition qui s'étale sur des pages et des pages aurait plutôt comme nom *pu* (tables), précisément celui qui est employé dans le titre général de l'ouvrage <sup>114</sup>. À ma connaissance, il existe trois *Taixuan zhun Yi tu* : le premier dans le *Hanshang Yi zhuan guatu* de Zhu Zhen <sup>115</sup>, le deuxième dans le *Zhouyi tu* <sup>116</sup> et le

113 Le *Sifen li*, qui a été remplacé par le *Santong li*, estime, sur la base du cycle de Méton, que toutes les unités de temps sont à nouveau en concordance après 31 920 années et qu'ainsi, d'une certaine manière, toute chose arrive à sa fin et retourne à son état originel.

114 Dans sa postface, Chao Yuezhi dit explicitement qu'il a réuni le diagramme de Shao Yong, qui présentait les étoiles et les marqueurs, les périodes solaires et climatiques, les jours et les nuits, et le *Taixuan li* de Sima Guang pour en faire des tables (*pu*). Voir *Songshan wenji* 10.31a et *Yuhai* 36.37b (p. 695). Le *Junzhai dushu zhi*, 10, p. 433, donne comme titre à l'ouvrage de Chao Yuezhi *Yi Xuan xingji tu*. *Tu* est visiblement une erreur pour *pu* d'après la postface de Chao, mais cela indique une classification qui peut être « flottante ».

115 Cf. *Hanshang Yi zhuan guatu*, 2, *SKQS*, vol. 11, p. 325-327.

116 Cf. *Zhouyi tu* 3.34a-b, *DZ* 69, n° 157. Probablement compilé sous les Song du Sud, le *Zhouyi tu* inclut de nombreux diagrammes mentionnés dans des livres de l'époque Song qui sont aujourd'hui perdus, tels que le *Yigua yinan tu* de Zheng Dongqing, le *Cungu Yi* de Zheng Yuan, le *Da Yi yuanliu tu* de Fan Echang et le *Qiansheng guiyi tu* de Shi Ruli. Le *Zhouyi tu* comprend également le « Shaoshi Huangji jingshi zhi tu » (3.32b-34a), le « Huangji jingshi quanshu tu » (3.35b-41a) et le « Huangji jingshi xiantian shu tu » (3.41b-42a) attribués à Shao Yong. Le *Da Yi xiangshu goushen tu* (*DZ* 70, n° 158) de Liu Mu (1011-1064) recense aussi les deux premiers diagrammes, mais avec de notables différences.

troisième dans le *Song Yuan xue'an buyi* <sup>117</sup> (1838). Ce dernier, que Wang Zicai prétend avoir trouvé dans une version du *Hanshang Yi zhuan guatu* gravée sur pierre <sup>118</sup>, est identique au second. Comble de malchance, ces deux diagrammes et le premier sont fort différents. Le premier met en relation (de l'intérieur vers l'extérieur) les vingt-quatre périodes solaires, les tétragrammes de Yang Xiong, la position du soleil dans les vingt-huit étapes, les douze branches et les douze tubes sonores (*shi'er lü*) (fig. 12). Dans son explication, Zhu Zhen ne mentionne ni Shao Yong ni Sima Guang. Les deux autres associent (de l'intérieur vers l'extérieur) les Régions, les Provinces, les Départements et les Familles du *Taixuan*, les hexagrammes, les tétragrammes, la position du soleil dans les vingt-huit étapes (fig. 13). En dehors de ces différences formelles, il existe çà et là une variation de quelques *du* au sujet de la position du soleil dans les étapes. Le tableau ci-après indique cette position par rapport aux tétragrammes, adoptée par Fan Wang dans son commentaire du *Taixuan jing*, par le *Yi Xuan xingji pu* et les deux diagrammes du *Daozang* et du *Siku quanshu*.

La longueur des étapes retenue est celle qu'ont calculée les astronomes des Han <sup>119</sup>. Un tétragramme valant  $4\frac{1}{2}$  *du*, quelle que soit la version de référence, l'intervalle entre deux positions du soleil doit nécessairement être de quatre ou cinq *du* : en adoptant ce procédé, on évite les décimales <sup>120</sup>. Dès lors, il va de soi que l'on peut faire varier la position du soleil d'un *du*

117 Cf. *Song Yuan xue'an buyi* 10.15a-b, *Siming congshu wuji*, Taipei, Guofang yanjiuyuan, Zhonghua dadian bian yin hui, 1966, p. 57.

118 Cf. *ibid.* 10.16a (p. 58).

119 Voir *Hanshu* 21C, *Lüli zhi* 1C, p. 1006-1008. Fait d'autant plus étonnant de la part de nos hommes des Song, puisque la longueur de ces étapes, notamment de Bi, Zi et Shen, avait subi dès le début des Song des changements.

120 Le *Yi Xuan xingji pu* et le diagramme du *DZ* sont ceux qui respectent le plus ce principe, sauf pour le passage de 56 à 57 (+ 0) dans le *Yi Xuan*, une erreur corrigée par le *DZ*. Le *Taixuan* comprend en revanche des irrégularités qui sont manifestement des fautes, avec néanmoins un rétablissement sur le tétragramme suivant. C'est le cas de 31 à 32 (+1), de 32 à 33 (+ 7), de 55 à 56 (+ 6), de 56 à 57 (+3), de 63 à 64 (+ 6), de 76 à 77 (+ 3), de 77 à 78 (+ 6).



Tétragrammes	Étapes	<i>TXJ</i>	<i>YX</i>	<i>TXZYT-DZ</i>	<i>TXZYT-SKQS</i>
1.中	牛	1	1	1	1
2.周	牛	5	5	5	5
3.礩	女	2	2	2	2
4.閑	女	6	6	6	6
5.少	女	11	11	11	11
6.戾	虛	4	3	3	4
7.上	虛	8	8	8	8
8.千	危	3	2	3	3
9.𡗗	危	7	7	7	7
10.羨	危	12	11	11	12
11.差	危	16	17	17 ?	16
12.童	室	4	3	4	4
13.增	室	8	8	8	8
14.銳	室	13	12	12	13
15.達	壁	1	1	1	1
16.交	壁	6	5	5	6
17.奭	奎	1	1	1	1
18.倮	奎	6	5	5	6
19.從	奎	10	10	10	10
20.進	奎	15	14	14	15
21.釋	婁	3	3	3	3
22.格	婁	8	7	8	8
23.夷	婁	12	12	12	12
24.樂	胃	5	4	4	5
25.爭	胃	9	9	9	9
26.務	胃	14	13	13	14
27.事	昂	4	4	4	4
28.更	昂	9	8	8	9
29.斷	畢	3	2	2	3
30.毅	畢	7	6	6	7
31.裝	畢	11	12 [11]	11	11
32.眾	畢	12	15	15	12
33.密	參	3	2	2	3
34.親	參	7	6	6	7
35.斂	井	3	2	2	3
36.疆	井	7	7	7	7
37.臍	井	11	11	11	11
38.盛	井	16	15	15	16
39.居	井	21	20	20	21
40.法	井	25	24	24	25

Position du soleil dans les vingt-huit étapes selon le *Taixuan jing* (*TXJ*), le *Yi Xuan xingji pu* (*YX*) et le *Taixuan zhun Yi tu du Daozang* (*TXZYT-DZ*) et du *Siku quanshu* (*TXZYT-SKQS*)

Tétragrammes	Étapes	TXJ	YX	TXZYT-DZ	TXZYT-SKQS
41.應	井	29	29	29	19
42.迎	鬼	1	井 33	鬼 1	鬼 2
43.遇	柳	1	1	1	1
44.灶	柳	6	5	6	6
45.大	柳	10	10	10	10
46.廓	柳	15	14	14	15
47.文	星	4	4	4	4
48.禮	張	2	1	1	2
49.逃	張	6	[6]	6	6
50.唐	張	11	[10]	10	11
51.常	張	15	[15]	15	15
52.度	翼	2	[2]	1	1
53.永	翼	6	[?]	6	6
54.昆	翼	11	[10]	10	11
55.減	翼	15	[15]	15	15
56.吟	軫	3	1	1	3
57.守	軫	6	1	6	6
58.翕	軫	11	10	10	11
59.聚	軫	15	15	15	15
60.積	角	3	2	1	3
61.飾	角	7	7	7	7
62.疑	角	12	11	11	12
63.視	亢	4	4	4	4
64.沈	亢	7	8	8	7
65.內	氐	4	4	4	4
66.去	氐	9	8	8	9
67.晦	氐	13	13	13	15
68.瞽	房	3	2	2	3
69.窮	心	2	2	2	2
70.割	尾	2	1	2	2
71.止	尾	6	6	6	6
72.豎	尾	10	10	10	10
73.成	尾	15	15	15	15
74.闕	箕	1	1	1	2
75.失	箕	6	6	6	6
76.劇	箕	11	10	10	11
77.馴	斗	3	4	4	3
78.將	斗	9	8	8	9
79.難	斗	13	13	13	13
80.勤	斗	18	17	17	18
81.養	斗	22	22	21	22

Les chiffres entre crochets sont ceux du *Yi Xuan xingji pu*, d'après l'édition du *Lidai huajia shiwen ji*.

selon l'intervalle choisi. Et c'est bien ce qui s'est produit : il existe un décalage du nombre de *du* (les lignes grisées) qui, dans la plupart des cas, fait apparaître une convergence entre d'une part le *Taixuan jing* et le diagramme du *Siku quanshu* et d'autre part le *Yi Xuan xingji pu* et le diagramme du *Daozang*. Autrement dit, le diagramme du *Daozang* s'est bien inspiré de l'œuvre de Shao Yong et Sima Guang, tandis que celui du *Siku quanshu* est resté fidèle au *Taixuan jing* <sup>121</sup>.

Néanmoins, aucun des deux diagrammes ne correspond à la description qu'en fait Shao Yong dans sa Préface : « On dispose d'abord à l'extérieur les Appréciations des nuits. Ensuite, les Appréciations des jours, les positions des Têtes, les figures des monogrammes, les hexagrammes des périodes, les hexagrammes du souffle, les divisions en palais, les nombres des degrés [sont disposés] à l'intérieur. » Le fait que Shao Yong emploie les termes « extérieur » et « intérieur » indique bien qu'il ne peut s'agir que d'un diagramme, carré ou circulaire, sinon, dans le cas de tables, il aurait simplement eu recours aux termes supérieur et inférieur, *shang* et *xia*. Il est fort probable que le seul diagramme dont Shao Yong reconnaisse la paternité ait définitivement disparu.

L'ensemble du dispositif, hormis le fait de vouloir implicitement d'une part réhabiliter le *Taixuan* et d'autre part conférer au *Yijing* une dimension temporelle, a l'insigne qualité de constituer un pur « calendrier ». Dépourvu des désavantages d'un calendrier ordinaire qui doit concilier les cycles lunaires et solaires et leurs multiples éléments, une tâche devenue d'autant plus difficile que, au fur et à mesure que ces cycles sont calculés avec plus de précision, les décimales s'allongent, il est, à l'inverse « des calendriers [qui] ne peuvent pas être dénués d'erreurs » <sup>122</sup>, un comput parfait. En calant les tétragrammes et les hexagrammes uniquement sur l'année tropique (l'année des saisons) et l'année sidérale (mouvement du soleil par rapport aux étoiles), le problème des lunaisons disparaît. En prévoyant des Appréciations supplémentaires pour le quart de jour en plus de l'année, la

121 Wang Zicai, *op. cit.*, p. 58, a corrigé les *du* du *Taixuan zhun Yi tu* en adoptant presque systématiquement ceux du *Taixuan*.

122 GWWP 12x-248, 8b-9a.

question des jours ou mois intercalaires ne se pose plus. Shao Yong est coutumier de cette quête d'un objet théorique dépourvu des scories du réel. Le cycle de l'univers de 129 600 années inclus dans son *Huangji jingshi* se présente en effet comme un « calendrier » sans défaut. Organisé par une série d'unités de temps emboîtées ne tenant aucun compte des paramètres astronomiques, cette cosmochronie, marquée à ses deux extrémités par l'apparition et la disparition des choses (*kaiwu*, *biwu*), comprend une chronologie des événements historiques semblable à n'importe laquelle des chronologies annuelles. En somme, le *Diagramme* est le calendrier idéal de l'année et le cycle du *Huangji jingshi* celui de l'univers. Le lettré ne s'occupe plus de cosmologie pratique mais de cosmologie spéculative ; les deux ont pourtant le temps comme présupposé « métaphysique » commun.

## **Conclusion**

Quels diagrammes peut-on attribuer à Shao Yong ? La disposition du *Diagramme de la phase postcosmique* était connue bien avant les Song et celle du précosmique n'est jamais décrite avec précision, y compris chez ses héritiers les plus proches. Quant aux diagrammes de l'ordre des figures diagrammatiques, il est curieux que les premières reproductions que Zhu Xi et Cai Yuanding proposent aient soit des noms différents, soit des représentations distinctes, des variations qu'une transmission bien établie ne devrait pas tolérer. Notre recherche des *tu* nous a au contraire conduits vers le diagramme de l'ajustement du *Yijing* par le *Taixuan jing*. Mais là encore, si peu de doutes subsistent au sujet de l'authenticité de la préface de Shao, les rares reproductions proposées sont non seulement divergentes entre elles, mais de plus ne correspondent pas à l'embryon de description qu'en a fait l'auteur lui-même. Ce que d'aucuns tenaient pour certitude est devenu, à la lumière de l'histoire éditoriale, un abîme de doutes. La question que l'on devrait se poser à ce sujet pourrait se résumer par : « Quels diagrammes pour quelles éditions ? »

Il est indéniable que l'on assiste dès les Song à la naissance des « diagrammes lettrés ». Cette naissance, annoncée dans les écrits, demeure

pourtant peu visible dans les œuvres de cette époque conservées de nos jours. Le manque de reproduction fiable, au moins pour les Song du Nord, rend difficile l'élaboration d'une généalogie de ce type de diagrammes : l'émergence matérielle est étrangement différée dans le temps.

Ce problème matériel ne doit pas pour autant occulter le problème de la nature, de l'usage et de la fonction de ces figures. Elles ont sans conteste perdu du pouvoir magique et sacré de leurs semblables : le *Diagramme de la phase postcosmique* placé sur les tables de divination ou au dos des miroirs, dans les diagrammes des neuf palais-couleurs insérés dans les calendriers du ix<sup>e</sup>-x<sup>e</sup> siècle est obligatoirement d'une tout autre nature lorsqu'il est employé pour traduire en image un passage du *Yijing* et les commentaires afférents. L'ambiguïté entre d'une part une apparition datée et d'autre part une ancestralité anhistorique est toutefois significative de l'impossibilité de s'extraire totalement du caractère révélé de l'image. La mythologie entourant le *Hetu* et le *Luoshu* (sortis des eaux), le *Xiantian tu* et le *Houtian tu* dessinés par les grands civilisateurs que sont Fuxi et Wenwang, restera toujours d'actualité <sup>123</sup>. Mais, face à ces scénarios imaginaires, l'histoire, qui oblige Zhu Xi à reconnaître qu'ils ont été l'apanage exclusif des « hommes à techniques », resurgit. Il devient dès lors nécessaire de construire des lignées de transmission (Chen Tuan, Chong Fang, Mu Xiu, Shao Yong et d'autres) pour légitimer le retour de certains diagrammes, et la création d'autres, au sein du monde lettré, quitte à ce que les initiateurs reproduisent la geste originelle de la découverte « miraculeuse » : Shao Yong a révélé les mécanismes secrets du *Diagramme de la phase précosmique* par sa seule capacité de réflexion <sup>124</sup>, Zhou Dunyi a reçu directement du ciel le *Taiji tu* <sup>125</sup>. Extirpées de leurs implications dans l'alchimie, l'exorcisme, etc., ces images révélées ou créées ont besoin d'une tradition récemment établie pour occuper de nouvelles fonctions, elles aussi équivoques.

123 Cf. Florian C. Reiter, *op. cit.*, p. 325, concernant les fameux *Hetu* et *Luoshu*.

124 Voir *supra*, p. 86.

125 Cf. Michael Lackner, *op. cit.*, p. 148, n. 5.

Les diagrammes résument ou condensent l'écrit — une qualité commune à la schématisation — et le dépassent. Ce sont des écrits à appréhender d'un coup <sup>126</sup>, mais ce qu'ils expriment va bien au delà : en eux « sont contenus tous les principes de l'univers » (Shao Yong) <sup>127</sup> et « des millions de mots ne peuvent épuiser l'intention d'un seul diagramme » (Wang Bo) <sup>128</sup>. Les principes naturels qu'ils recèlent sont difficiles à exprimer en mots, ajoute Zhu Xi, car, simples et immédiats, ils savent parler aux yeux <sup>129</sup>. Pour expliquer l'entrée en scène du regard, on peut naturellement invoquer le format du livre, la mise en texte, le rapport à la lecture et l'imprimerie qui lentement ont façonné des ouvrages qui parlent autant, si ce n'est plus, aux yeux qu'à la tête : le lecteur lit et regarde. Mais il me semble que s'est produit simultanément, et ceci n'est pas contradictoire avec cela, une inflexion de la conception du regard.

Si globalement le rapport à la vérité s'est exprimé dans la culture occidentale par la métaphore oculaire, Kenneth de Woskin a montré que la Chine, essentiellement celle de l'Antiquité, s'est servi de la métaphore auriculaire : le sage ne voit pas la vérité mais l'entend. Cependant l'histoire ne s'est pas arrêtée à l'Antiquité. Le taoïsme et le bouddhisme ont infléchi l'héritage en mettant en avant le regard intérieur ou la vision intérieure (*neiguan*, *fanzhao*, etc.) qui supposent que le regard au lieu de se tourner vers l'extérieur se retourne sur soi. Bien entendu, ce retournement n'est pas une métaphore mais renvoie à des pratiques alchimiques et spirituelles. Néanmoins, Shao a repris à son compte le retournement de la vision pour en faire une condition *sine qua non* de la connaissance. La notion de *guanwu* (observation des choses) est omniprésente dans son œuvre, que ce soit dans ses poèmes ou son traité de cosmologie. Il ne s'agit pas d'un simple regard porté sur les choses, les êtres, les faits historiques, mais d'une observation qui se fait du point de vue des choses elles-mêmes <sup>130</sup>. Pour parvenir à

126 Cf. *ibid.*, p. 148, n. 6.

127 Voir *supra*, p. 83.

128 Michael Lackner, *op. cit.*, p. 133.

129 Voir *supra*, p. 86.

130 Cette référence à l'observation des choses existe bien chez Xunzi et Zhuangzi. Mais pour Xunzi, *Xunzi jijie*, 15, Taipei, Zhonghua zhengju, 1988, p. 269-

cette objectivité absolue, Shao préconise de recourir à l'observation inversée (*fanguan*) : à cette seule condition, le moi étant obliéré, les choses sont observées du point de vue des choses. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un regard ordinaire, ce principe de connaissance est fondé sur ce qu'il faut bien appeler une métaphore oculaire <sup>131</sup>. Mais elle ne repose pas sur le présupposé que nos yeux de chair sont trompeurs, que seuls les yeux de l'âme, de l'esprit ou de l'intellect peuvent « voir la vérité », comme cela est le cas dans la culture occidentale. En Chine, la vision est crédible, sauf situations anormales.

Comment dès lors s'étonner que Zhu Xi accorde tant de qualités aux diagrammes, résultat de la spontanéité du sage et expression directe et visuelle de principes naturels ? La compréhension s'acquiert aussi par la vision et dans ce cas les mots sont superflus.

### Liste des abréviations

DZ : *Daozang*

GWWP : *Guanwu waipian*

HJJS : *Huangji jingshi*

JRJ : (*Yichuan*) *Jirang ji*

SBBY : *Sibu beiyao*

SBCK : *Sibu congan*

SKQS : *Siku quanshu*

WJL : *Shaoshi wenjian lu*

271, *guanwu* permet d'expliquer comment, si cette observation est troublée ou confuse — dans l'obscurité, en cas d'ivresse, de loin, etc. —, la pensée est perturbée. Pour lui, connaître la nature fondamentale (*xing*) de l'homme permet de connaître le principe des choses (*fan yi zhi ren zhi xing ye, ke yi zhi wu zhi li ye*). Pour une interprétation différente de ce passage, voir Ivan Kamenarović, *Xun Zi (Siun Tseu)*, Paris, Le Cerf, 1987, p. 256. Le *Zhuangzi*, 17, « *Qiusui* », Pékin, Zhonghua shuju, 1985, p. 577-578, critique l'observation des choses qui est faite d'un point de vue particulier et non pas à partir du tout, le Dao.

131 Pour plus de détails, voir Alain Arrault, « The Reverse Observation. Another "Value" of Chinese Thought », Leyde, IIAS (à paraître).

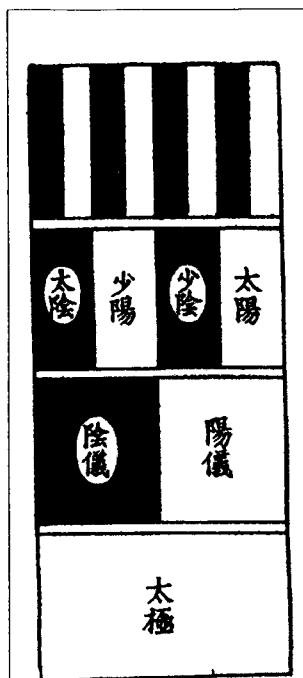


Fig. 1: *Bagua cixu zhi tu* (Song Yuan xue'an, 10.1a, éd. SBBY)

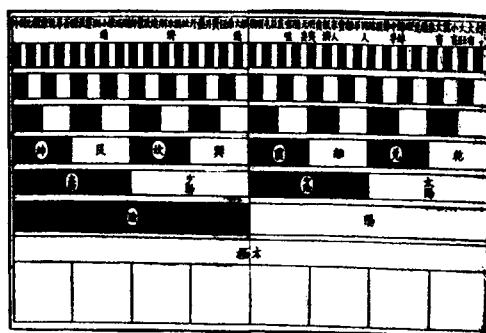


Fig. 3: *Liushisi gua cixu zhi tu* (Song Yuan xue'an, 10.4a, éd. SBBY)

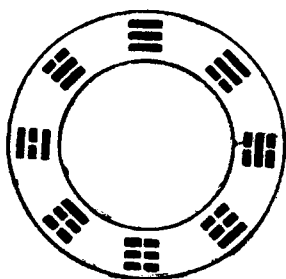


Fig. 2: *Bagua fangwei zhi tu* (Song Yuan xue'an, 10.2b, éd. SBBY)

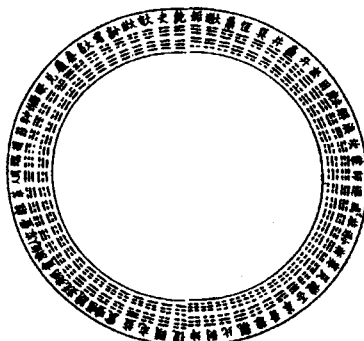


Fig. 4: *Liushisi gua yuantu* (Song Yuan xue'an, 10.6a-b, éd. SBBY)



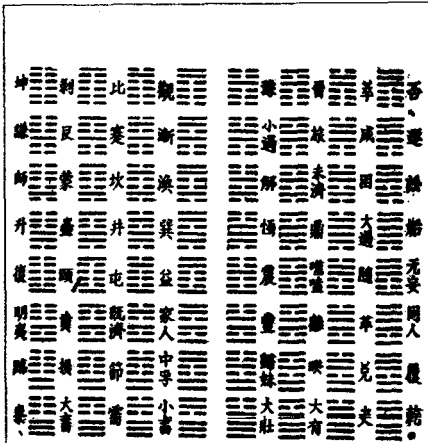


Fig. 5 : Liushisi gua fangtu (Song Yuan xue'an, 10.8a, éd. SBBY)

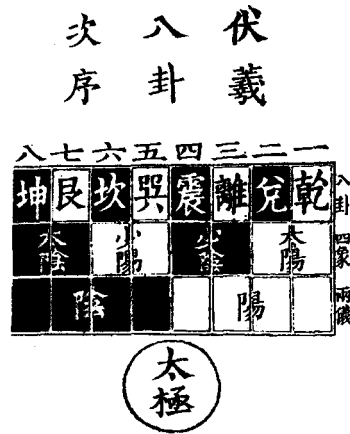


Fig. 7 : Fuxi bagua cixu (Zhouyi benyi, « Yitu », 3a)

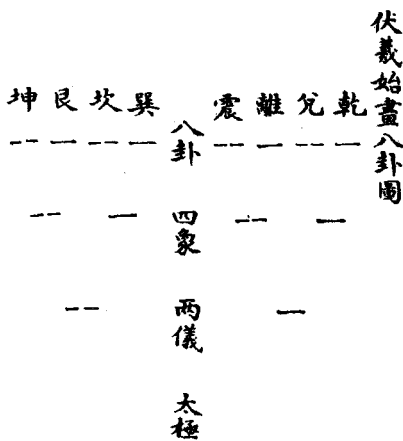
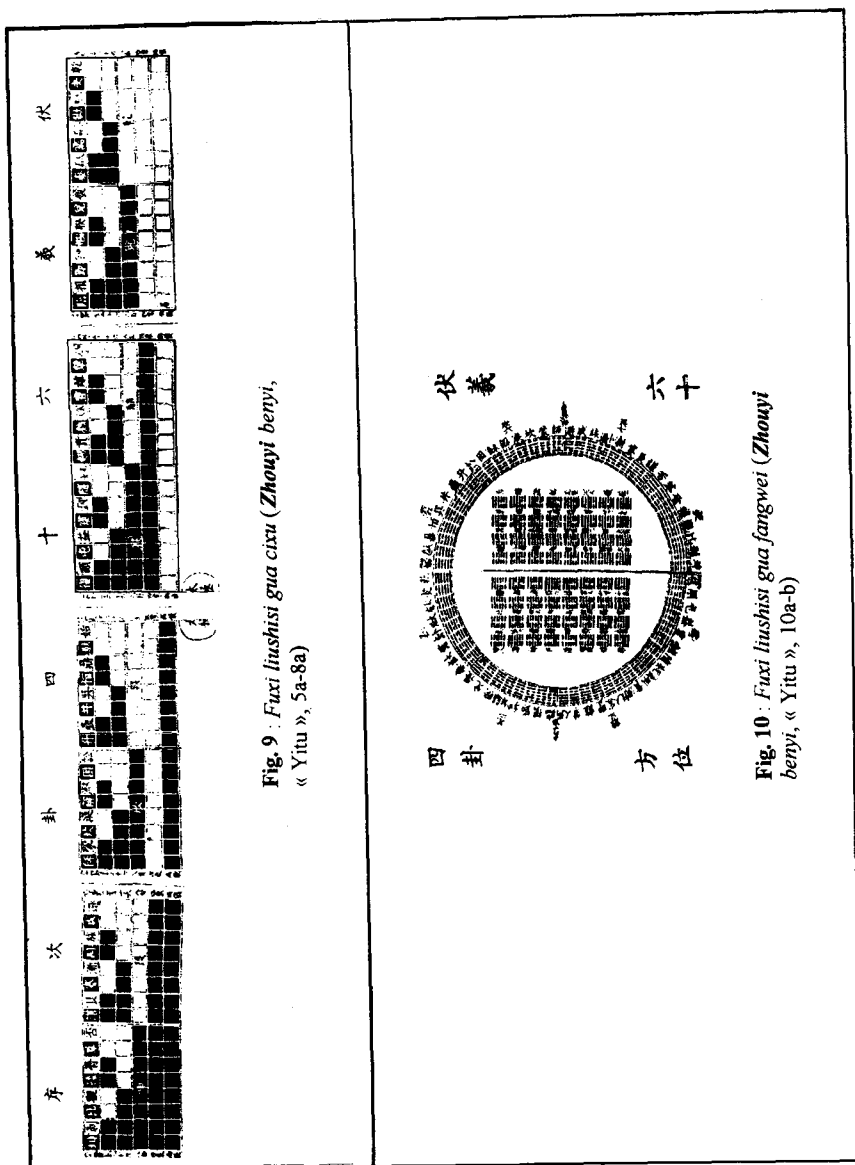


Fig. 6 : Fuxi shihua bagua tu (Xingli daquan shu, 7.6a, SKQS zhenben)



Fig. 8 : Fuxi bagua fangwei (Zhouyi benyi, « Yitu », 4a)



加十二度 星紀 丑 大雪 兌 上六 不鳴 復初九 復初九 難入  
 歲終 庚 卯 同 寒初水 火二 火火  
 未濟九二 初一日 八月十三度 三火木 四火金  
 寒六二 初一日 三百五十二日 五火土 六火水  
 順六二 事 七火火 八火木  
 中孚九二  
 九火金  
 初木水  
 二木火 三木木  
 四木金 五木土  
 六木水 七木火  
 寒六三  
 未濟六三 初一日 八月十七度  
 初一日 八月十七度  
 二木火 三木木  
 四木金 五木土  
 六木水 七木火  
 寒六三

Fig. 11 : *Yi Xuan xingji pu* (*Lidai huajia shiwen ji*, p. 547)

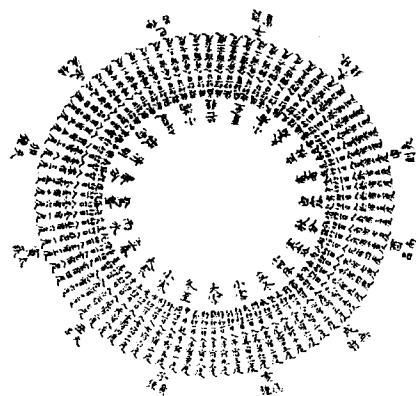


Fig. 12 : *Taixuan zhun Yi tu* (*Hanshang Yi zhuan*, « Guatu », 2.7a-b, éd. SKQS, vol. 11, p. 325)

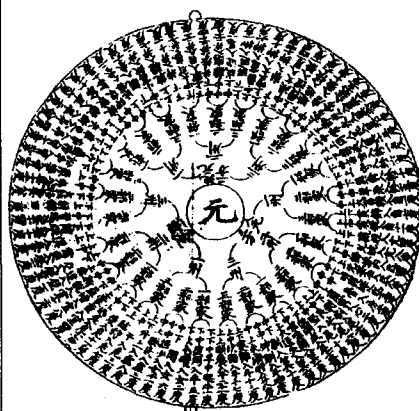


Fig. 13 : *Taixuan zhun Yi tu* (*Zhouyi tu*, 3.34a-b, DZ 69, no 157)

Caractères chinois

<i>Bagua cixu zhi tu</i>	du 度
八卦次序之圖	<i>Du Xuan</i> 讀玄
<i>Bagua fangwei zhi tu</i>	Dui 兌
八卦方位之圖	ershi si jieqi 二十四節氣
<i>Bagua zhengwei tu</i>	er Yi tu 二易圖
八卦正位圖	fa 法
bajie 八節	<i>Fayan</i> 法言
banxin 板心	Fan Echang 范諤昌
Beidou 北斗	fangan 反觀
<i>Bianhua fandi tu</i>	Fan Wang 范望
變卦反對圖	fan yi zhi ren zhi xing ye,
bu 部	ke yi zhi wu zhi li ye
bu zai tui / ren bu tui	凡以知人之性也
不在推 / 人不推	可以知物之理也
Cai Yuanding 蔡元定	fanzhao 反照
Chao Yuezhi 晁說之	fang 方
Chen Gongfu 陳公輔	fangshi 方士
chenji 辰極	fangshu 方數
Chen Tuan 陳搏	fangzhe 方者
Chenwei 讖緯	Fu 復
Chenxing 辰星	<i>Fuxi bagua cixu</i>
cheng 誠	伏羲八卦次序
Cheng Yi 程頤	<i>Fuxi bagua fangwei</i>
Chong Fang 种放	伏羲八卦方位
<i>Chunqiu</i> 春秋	<i>Fuxi guatu</i> 伏羲卦圖
<i>Cungu Yi</i> 存古易	<i>Fuxi liushisi gua cixu</i>
Da Cheng Kejiu 答程可久	伏羲六十四卦次序
Da Huang Zhiqing	<i>Fuxi liushisi gua fangwei</i>
答黃直卿	伏羲六十四卦方位
<i>Da Yi xiangshu goushen tu</i>	<i>Fuxi shihua bagua tu</i>
大易象數鉤深圖	伏羲始畫八卦圖
<i>Da Yi yuanliu tu</i> 大易淵流圖	Fuzhi 附志
Da Yuan Jizhong 答袁機仲	Gen 艮
Da Zheng Zhongli 答鄭仲禮	Gou 垢
daoshu 道樞	guaqi shuo 卦氣說
<i>Daozang</i> 道藏	guanwu 觀物

Guanwu neipian 觀物內篇  
 Guanwu waipian 觀物外篇  
 Guo Xiang 郭向  
 hai 亥  
 Hanshang Yi zhuan guatu  
 漢上易傳卦圖  
 Han Yu 韓愈  
 Hetu 河圖  
 He Wang Anzhi shaoqing yun  
 和王安之少卿韻  
 He Wang Guifu sixun jianzeng  
 和王規甫司勳見贈  
 Hongfan 洪範  
 hou 候  
 Houtian tu 後天圖  
 Hu Yuan 胡瑗  
 hua 畫  
 huanzhong 環中  
 Huang Baijia 黃百家  
 Huang Ji 黃畿  
 Huangji jingshi 皇極經世  
 Huangji jingshi Guanwu  
 waipian yanyi  
 皇極經世觀物外篇衍義  
 Huangji jingshi quanshu tu  
 皇極經世全數圖  
 Huangji jingshi shi'er juan  
 xupian xishu er juan  
 皇極經世十二卷敘篇系  
 述二卷  
 Huangji jingshi shu  
 皇極經世書  
 Huangji jingshi shuzhuan  
 皇極經世書傳  
 Huangji jingshi xiantian shu tu  
 皇極經世先天數圖  
 Huangji jingshi zhiyao  
 皇極經世指要  
 Huang Zongxi 黃宗羲

Huoxing 火星  
 Jirang ji 擊壤集  
 Jizhu Yangzi Taixuan jing xu  
 集注楊子太玄經序  
 Jizi 箕子  
 jia 家  
 jia yi bei fa 加一倍法  
 jieqi 節氣  
 Jinxing 金星  
 Jing Fang 京房  
 Jingji zhi 經籍志  
 Jingyu sheng ji 景迂生集  
 Junzhai dushu zhi 郡齋讀書志  
 kaiwu / biwu 開物 / 閉物  
 Kan 坎  
 Kun 坤  
 Li 離  
 Li Dingzuo 李鼎祚  
 lifa 曆法  
 lili 曆理  
 Lishu 曆數  
 Li Zhicai 李之才  
 liangyi 兩儀  
 Liu Mu 劉牧  
 Liushisi gua cixu zhi tu  
 六十四卦次序之圖  
 Liushisi gua fangtu  
 六十四卦方圖  
 Liushisi gua yuantu  
 六十四卦圓圖  
 Luoshu 洛書  
 Muxing 木星  
 Mu Xiu 穆修  
 neiguan 內觀  
 nishu 逆數  
 pu 譜  
 Qiwu lun 齊物論  
 Qian 乾

*Qiansheng guiyi tu*

乾生歸一圖

*Qiushui* 秋水

*Quan Zuwang* 全祖望

*Ru* 儒

*sanchen* 三辰

*Sanhuang* 三皇

*Sanhuang yin* 三皇吟

*Santong li* 三統曆

*Shao Bowen* 邵伯溫

*Shaoshi Huangji jingshi zhi tu*

邵氏皇極經世之圖

*Shaoshi wenjian lu*

邵氏聞見錄

*Shao Yong* 邵雍

*shi* 式

*shi'er ci* 十二次

*shi'er lü* 十二律

*Shi Ruli* 石汝礪

*shou* 首

*Shushu* 術數

*Shuixing* 水星

*shunshu* 順數

*Shuogua* 說卦

*Shuo Xuan* 說玄

*si* 巳

*Sibu beiyao* 四部備要

*Sibu congkan* 四部叢刊

*Sifen li* 四分曆

*Siku quanshu* 四庫全書

*siliang* 思量

*Sima Guang* 司馬光

*Sima Wengong nianpu*

司馬溫公年譜

*sixiang* 四象

*Songshan Jingyu sheng ji*

嵩山景迂生集

*Songshan wenji* 嵩山文集

*Song Weigan* 宋惟幹

*Song Xian* 宋咸

*Song Yuan xue'an* 宋元學案

*Song Yuan xue'an buyi*

宋元學案補遺

*Suixing* 歲星

*Taibo* 太白

*Taiji* 太極

*Taiji tu* 太極圖

*Taiji zhuan* 太極傳

*Taixu* 太虛

*Taixuan jing* 太玄經

*Taixuan zhun Yi tu*

太玄準易圖

*Tiagen* 天根

*tianli* 天理

*Tianwen* 天文

*Tianwen lifa* 天文曆法

*Tianyuan fahui* 天原發微

*Tongzhi* 通志

*tu* 圖

*tu\** 土

*tupu* 圖譜

*Tupu lue* 圖譜略

*Tuxing* 土星

*Wang Bo* 王柏

*Wang Jian* 王檢

*Wang Ya* 王涯

*Wang Zicai* 王梓材

*weisheng gua* 未生卦

*Wengong Taixuan li*

溫公太玄曆

*wu* 午

*Wu Mi* 吳祕

*Wuming gong zhuan* 無名公傳

*Wuxing* 五行

*Xici* 繫辭

*xianren cangyong* 顯仁藏用

*Xiantian houtian biangua*  
*fandui zhu tu*  
 先天後天變卦反對諸圖  
*Xiantian tu* 先天圖  
*xiantian xue* 先天學  
*Xiantian yin* 先天吟  
*Xiantian yin shi Xing Heshu*  
 先天吟示邢和叔  
*xian zhu ren, cang zhu yong*  
 顯諸仁，藏諸用  
*xiangshu* 象數  
*xiaoxi gua* 消息卦  
*xing* 性  
*Xingli daquan shu*  
 性理大全書  
*Xun* 巽  
*Xunzi jijie* 荀子集解  
*Yang Xianbao* 楊賢寶  
*Yang Xiong* 揚雄  
*Yigua yinan tu* 易卦疑難圖  
*Yijing* 易經  
*yili* 義理  
*Yi Meng* 疑孟  
*yisheng gua* 已生卦  
*Yixing* 一行  
*Yi Xuan xingji pu* 易玄星紀譜  
*yixue* 易學  
*Yinghuo* 熒惑  
*youyi* 有意  
*Yu* 禹  
*Yu Fan* 虞翻  
*Yuhai* 玉海  
*yulu* 語錄  
*Yuqiao duiwen [wendui]*  
 漁樵對問[問對]

*yuanshu* 圓數  
*yuanzhe* 圓者  
*Yueku* 月窟  
*zan* 贊  
*Zhang Min* 張嵒  
*Zhang Xingcheng* 張行成  
*Zhang Zai* 張載  
*Zhen* 震  
*Zhenxing* 鎮星  
*Zheng Dongqing* 鄭東卿  
*zhenggua* 正卦  
*Zheng Qiao* 鄭樵  
*Zheng Yuan* 鄭原  
*zhili* 智力  
*Zhi shengdao zhai* 知聖道齋  
*Zhizhai shulu jieti*  
 直齋書錄解題  
*Zhong* 中  
*zhou* 州  
*zhou\** 晝  
*Zhou Dunyi* 周敦頤  
*Zhouyi benyi* 周易本義  
*Zhouyi jijie* 周易集解  
*Zhouyi tu* 周易圖  
*Zhu Xi* 朱熹  
*Zhu Xi ji* 朱熹集  
*Zhu Zhen* 朱震  
*Zhuzi yulei* 朱子語類  
*Zhuangzi jishi* 莊子集釋  
*zi* 子  
*ziran* 自然  
*Ziyu yin* 自餘吟  
*Zuantu zhiyao* 纂圖指要  
*zuo Xuan yi zhun Yi*  
 作玄以準易

## Résumé

Alain ARRAULT : Les diagrammes de Shao Yong (1012-1077). Qui les a vus ?

Il est généralement admis que Shao Yong est l'auteur, entre autres, des très célèbres *Diagrammes carré et circulaire des soixante-quatre hexagrammes* (*Liushisi gua fang yuan tu*). Les éditions de son œuvre cosmologique les plus fiables ne comportent pourtant aucune de ces « images écrites ». Nous suivrons donc pas à pas les héritiers et commentateurs, parmi lesquels figure Zhu Xi (1130-1200), qui ont contribué à la formation de cette tradition. Chemin faisant, la rencontre d'une préface de Shao Yong quasiment ignorée nous conduira vers un tout autre diagramme, le *Diagramme de l'ajustement des Mutations par le Mystère suprême* (*Taixuan zhun Yi tu*), remettant ainsi au cœur du renouveau confucéen des Song du Nord le *Taixuan jing* de Yang Xiong (53 av. J.-C.-18 ap. J.-C.). Au delà, ou en deçà, du problème de l'authenticité et de l'histoire éditoriale, il s'agira également de s'interroger, en filigrane, sur la nature et la fonction du diagramme lettré, une image oscillant entre désacralisation et sacralisation, entre texte et graphisme abstrait, où la vertu de la vision, que l'on dit absente de la philosophie chinoise, prend toute son ampleur.

## Abstract

Alain ARRAULT: Shao Yong's Diagrams. Who saw them?

It is commonly admitted that Shao Yong (1012-1077) is the author, among others, of the very famous *Square and Circular Diagrams of the Sixty-four Hexagrams* (*Liushisi gua fang yuan tu*). The most reliable editions of his cosmological work do not, however, include any of these "written images." We shall therefore track very closely the heirs and commentators who have contributed to shape this tradition, among whom Zhu Xi (1130-1200) stands out most prominently. This way the encounter with a barely known preface by Shao Yong will convey us to a very different diagram, the *Diagram of the Adjustment of Mutations by the Supreme Mystery* (*Taixuan zhun Yi tu*), putting thereby the *Taixuan jing*, whose author is



Yang Xiong (53 B.C.-18 A.D.), at the core of the Northern Song Confucian renewal. Beyond, or beneath, the issue of authenticity and editorial history, we shall also, implicitly though, question the nature and function of the scholarly diagram, an image that oscillates between sacralization and desacralization, between text and abstract figure, where the concept of vision, of which the Chinese philosophy is said to be devoid, comes to full play.